This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

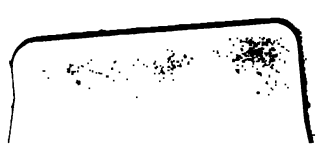
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600092285W



13.

Die

Geschichte des Montanismus

von

G. Nathanael Bonwetsch,

Docent der Theologie in Dorpat.

Erlangen.

Verlag von Andreas Deichert.

1881.

Die

Geschichte des Montanismus

von

G. Nathanael Bonwetsch,

Docent der Theologie in Dorpat.

Erlangen.

Verlag von Andreas Deichert.

1881.

110. n. 79

Druck von E. Th. Jacob in Erlangen.

Dem

Andenken meines Vaters.

Vorwort.

Die kirchengeschichtliche Forschung hat sich mit Vorliebe der Geschichte des Dogmas zugewandt. Die hohe Bedeutung der Lehre für die Kirche rechtfertigt die hierauf verwandte Sorgfalt. Aber kein geringeres Interesse gebürt der Gestaltung des christlichen Lebens. Insbesondere ist die Aufmerksamkeit darauf zu richten, wie die Kirche sich in den Fragen entschied, welche ihr Verhältniss zu der Welt, in der sich ihre Entwicklung vollzog, mit sich brachte, und wie sie dabei die Aufgaben des waren Christen bestimmte. Als die erste Bewegung hervorragender Art, welche durch diese Probleme des Weltverhältnisses der Kirche hervorgerufen wurde, lässt sich der Montanismus bezeichnen. Ihm ist die folgende Untersuchung gewidmet. Sie bearbeitet ein bereits reich und zum Teil vortrefflich bebautes Gebiet. Besonders hat die Darstellung, welche dem Wesen des Montanismus nach Schwegler durch Ritschl geworden ist, allgemeine Anerkennung gefunden, und eine eingehende und tüchtige monographische Behandlung ward erst wieder vor Kurzem (1878) dem Montanismus durch de Soyres zu teil.

Dennoch harren eine Reihe ungelöster Fragen in Bezug auf Charakter und Geschichte des Montanismus noch immer der Beantwortung, und daher hofft auch die nachfolgende Arbeit, indem sie die Resultate der bisherigen Arbeiten verwertet und eine möglichst allseitige Berücksichtigung der Quellen ins Auge fasst, auch noch ihrerseits zur helleren Beleuchtung des Wesens des Montanismus beizutragen, wie die Kenntniss seiner Geschichte zu bereichern.

Dorpat, im Sept. 1881.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Einleitung: Die bisherige Auffassung und Beurteilung des Montanismus . . . . . 1—15

Die Centuriatoren, Baronius, Rigaltius, Tillemont S. 2 f.; Wernsdorf, Mosheim, Schroekh, Walch S. 3 f.; Neander (Kirchner) S. 4 f.; Schwegler S. 6 f.; Georgii S. 8; Neander S. 9; Ritschl, Hilgenfeld S. 10; Baur S. 11 f.; Hefele, Möller, Gottwald, Réville, de Soyres, Renan S. 13 f.; Harnack S. 14 f.

I. Die Quellen . . . . . 16—55

Die Schriften der Propheten, Themison S. 16 ff.; Dionys, Apolinarius S. 19; Melito S. 20 ff.; Irenäus S. 22 ff.; die gall. Confessoren S. 25; Miltiades S. 26; der Anonymus S. 27 ff.; Apollonius S. 30; Serapion S. 31; die Akten des Pionius S. 32 f.; Gajus S. 34 ff.; Hippolyt (Epiphanius, Philastrius, Pseudotertullian S. 36 f.); Tertullian S. 41 ff.; Clemens Alex. S. 45; Didymus S. 46; Origenes S. 47; Eusebius S. 47; Pacian S. 48; Hieronymus S. 49; Epiphanius, Philastrius S. 50; Augustin S. 51; Prädestinatus, Pseudohieronymus, Isidor Hisp., Paulus, Honorius, Theodoret, Joh. Damascenus S. 52 f. Athanasius, Kyrill v. Jerus. u. s. f. S. 53 f. Synode von Laodicea, Sozomenos, vita Policarpi, Akten des Achatius, lib. synodicus S. 55 ff.

II. Das Wesen des Montanismus 57

A. Die Form der neuen Prophetie . . . . . 57—69

B, Der Inhalt der neuen Prophetie . . . . . 69—118

1. Das Dogma . . . . . 69—81

2. Die Disciplin des Parakleten . . . . . 81—118

a. Der Paraklet und die Ehe . . . . . 82—93

b. Die Fastenordnungen des Parakleten . . . . 93—99

c. Der Montanismus und die Adiaphora . . . . 99—105

d. Das Martyrium . . . . . 105—108

e. Die Bussdisciplin der neuen Prophetie . . . 108—118

Seite

C. Der Grundcharakter des Montanismus . . 118—139
(Nach Tertullian S. 118 ff. In Kleinasien S. 127 ff.)

III. Die geschichtliche Entwicklung des Montanismus 140—196

A. Die Entwicklung des Montanismus in Kleinasien . . . . . 140—173
1. Die Entstehungszeit des Montanismus . . . . . 140—148
2. Die Verhältnisse, unter denen der Montanismus entstand . . . . . 148—152
3. Die neuen Propheten und ihre Gegner . . . . . 152—169
4. Der Ausgang des Montanismus in Kleinasien . . 169—173
B. Der Montanismus in Rom . . . . . 173—177
C. Der Montanismus in Nordafrika . . . . . 177—193
D. Montanistisches in der Kirche . . . . . 193—196
Beilage I. Die Aussprüche der neuen Propheten 197—200
Beilage II. Der Hirt des Hermas und der Montanismus . . . . . 200—210

Einleitung.

Die Erkenntniss der Aufgaben, welche eine neue Untersuchung über den Montanismus besonders ins Auge zu fassen hat, ist am besten zu gewinnen durch einen Ueberblick über die verschiedene Auffassung und Beurteilung, welche sein Wesen in der bisher ihm gewidmeten Arbeit erfaren hat.

Die Uebersicht über die Quellen und die Darstellung der Geschichte des Montanismus werden zeigen, wie sein Ausscheiden aus der Kirche sich nicht vollzog, one dass die Kirche erst durch Schwanken sich zu der Erkenntniss durchgerungen, dass die vom Montanismus ihr vorgezeichneten Wege von der Erfüllung ihrer Aufgaben hinwegfürten. Auch Männer fortdauernd anerkannter Orthodoxie verhielten sich nicht einfach ablehnend zu den montanistischen Bestrebungen, wärend freilich von anderer Seite seine Prophetie zur Pseudoprophetie gestempelt wurde. Irenäus steht wesentlich anders zum Montanismus als zu andern von der Kirche als häretisch verworfenen Bildungen. Durch Hippolyt wird der Montanismus dem Ketzerkatalog eingereiht, jedoch auch nun seine dogmatische Orthodoxie anerkannt. Wegen dieser letztern ward im Orient noch bis in die Mitte des 3. Jarh.'s die Frage verschieden beantwortet, ob die Montanisten unter die Schismatiker oder Häretiker zn zälen seien und ob man ihre Taufe anzuerkennen oder zu verwerfen habe. Im Abendland konnte sogar ein eifriger Vorkämpfer des Montanismus zugleich als Kirchenlehrer gefeiert bleiben. Doch gelangte die Beurteilung des Montanismus als Häresie zur allgemeinen Geltung. Eusebius hat ihn mit eigenen Worten [1]) und Excerpten aus den Schriften seiner heftigsten Gegner als solche gekennzeichnet, und die gleiche Anschauung vertreten die häresiologischen Werke eines Epi-

1) Hist. eccles. V cap. 14: Der Montanismus ist fremde, vom Teufel, dem Feind der Kirche, gewirkte Häresie. Montanus habe sich selbst für den Parakleten ausgegeben.

phanius und Philastrius. Im ferneren Altertum wie im Mittelalter begegnet nur eine Recapitulation des Urteils dieser Kirchenlehrer.

Eine wissenschaftlichere Behandlung fand der Montanismus erst seit der Reformation. Jedoch auch die Kirchenhistoriker der Reformation, die Magdeburger Centuriatoren [1]), begnügen sich mit einer sorgfältigen Zusammenstellung und Gruppirung des überlieferten Materials, nur im Vorbeigehen auf die Berürung der montanistischen mit der römischen Askese hinweisend oder Zweifel an dem Berichteten andeutend. Doch räumen sie dem Montanismus auch den Schein eines blossen Schismas ein [2]). Dagegen unterscheidet Baronius [3]) eine dreifache Periode im Verhältniss des Montanismus zur Kirche. Zuerst wusste derselbe nämlich seinen häretischen Charakter zu verbergen und fand allgemeinen Beifall in der Kirche. Dann kam die Zeit, da man über seine Kirchlichkeit schwankend wurde. Die dritte Stufe repräsentirt der von der Kirche getrennte, offen häretische Montanismus. Er hatte sich aber einen solchen Rum zu erwerben gewusst, dass selbst ein Tertullian auch nun ihm zufiel, bestochen durch die dogmatische Orthodoxie und die Strenge der sittlichen Forderungen der Montanisten. Sabellianisch war nur ein Teil derselben. So erscheint der Makel der Häresie an Tertullian unbedeutender und erklärt sich die zeitweilige Bereitwilligkeit des römischen Bischofs zur Anerkennung der montanistischen Prophetie [4]). —

---

1) Ecclesiastica historia, secundum Centurias congesta per aliquot stud. et pios viros in urbe Magdeburgica Basil. Cent. II p. 103—106. 158.

2) In Bezug auf Tertullian wägen sie sorgfältig Warheit und Irrtum seiner Lehre ab, bringen aber seinem Montanismus manches gut Katholische in Rechnung (S. 239—41).

3) Baronii annales ecclesiastici ed. Theiner. T. II, Paris 1864. P. 347—58. 398. 467—470.

4) Zugleich an die Centuriatoren und Baronius schliesst sich J. B. Ruel an (Concilia illustrata I. Noribergae 1675 p. 283—300), nicht one sich direkt Widersprechendes zu berichten. Ein spiritus fanaticus ist das Bewegende im Montanismus, aber sein frommer Schein erklärt, wie er in der Kirche teils milde Beurteilung, teils sogar Beifall (Tertullian) finden konnte. — Nicht zu Gesicht gekommen ist mir Aeg. Strauch, De Montano discursus historico-theologicus. Danzig 1680.

Baronius folgt im Wesentlichen Rigaltius [1]), bemüht Tertullian der Kirche wieder zu geben. Tillemont [2]), welcher in ausgezeichneter Weise das gesammte Material vollständig berücksichtigt, recapitulirt doch im Wesentlichen nur die Urteile des Altertums, für Tertullians Anschluss die Ursache in dessen rigoristischen Neigungen suchend.

Als direkter Anwalt trat aber für den Montanismus ein Arnold in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie [3]), entsprechend der ganzen Tendenz dieses Werkes. Die Montanisten waren ernste Christen, welche mit Recht der Verweltlichung der Kirche und einem Laxwerden der Kirchenzucht entgegenzuwirken versuchten, ihre Offenbarungen wirklich göttliche [4]). — Diese Verteidigung des Montanismus nötigte fortan, behutsamer zu prüfen, ehe man ihn verwarf. So sind denn auch die ferneren Bearbeiter der Geschichte des Montanismus im 18. Jarhundert bemüht, ihn gegen ungerechte Beschuldigungen in Schutz zu nehmen. Aber sie alle erblicken in ihm nur törichte Verirrungen religiöser Schwärmerei, nur dass sie diese Irrtümer ihm meist nicht hoch anrechnen und daher den Ausschluss der Montanisten aus der Kirche missbilligen. So im Wesentlichen Theoph. Wernsdorf [5]). Nach Mosheim [6]) hat

1) Tertulliani opera. Venet. 1744. Nur den Flecken an einem schönen Körper gleichen Tert.'s Irrtümer. — P. XXXVI sqq. bringt er des Pamelius sorgfältige Registrirung der paradoxa Tert., darunter von p. XLVII an dessen montan. Irrtümer.

2) Memoires pour servir a l'histoire ecclesiastique des six premiers siècles, II, 456—88. 710—18. III, 211—20. (1694 f.).

3) Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie. Frankf. a. M. 1729, S. 79—83.

4) Der „angehende Verderb der Christen," speciell die unterschiedslose Wiederaufnahme Gefallener war der Grund zu Montans vielleicht zu schroffem Auftreten. Mangel am ernstem Christentum in der Kirche fürte die Verwerfung der Montanisten herbei. Was von Uebeltaten ihnen nachgesagt wurde, war Lüge der Orthodoxen.

5) Commentatio de Montanistis saec. II vulgo creditis haereticis. Dantisci 1751. 4. Ihm liessen die Kämpfe der Bergschotten, der Scoti montani, die Untersuchung des Montanismus als eine zeitgemässe erscheinen. — Leider lag mir diese Schrift bei der Redaktion dieser Arbeit nicht mehr vor.

6) De rebus christianorum ante Constantinum M. commentarii. Helmst. 1753 p. 410—24. Von Tertull.'s Stellung zum Mont. urteilt er:

den persönlich frommen Montanus sein beschränkter Verstand und sein schwermütiger Charakter zur enthusiastischen Schwärmerei verfürt. Ganz im Anschluss an Wernsdorf und besonders Mosheim bewegt sich Schroekh [1]). — Chr. W. Fr. Walch [2]) hält sich auf derselben Linie. Ihre Quelle hat die montanistische Prophetie im „melancholischen Temperament Montani und seiner Freunde und in ihrer bis zur Ausschweifung lebhaften Einbildungskraft.“ Haben die Montanisten zwar „keine warhaft ketzerischen Lehrsätze,“ so irrten sie doch „im Artikel von dem Erkenntnissgrund christlicher Warheit“ und konnte Häresien „der Weg gebant werden, wenn einmal die Einfälle solcher schwermütiger Personen als Offenbarung gelten sollten.“ Auch „stritten ihre praktischen Neuerungen mit der reinen Sittenlehre Christi“ und waren trotz bester Absicht „dem tätigen Christentum nicht vorteilhaft.“

Mehr Verständniss brachte erst Neander [3]) der montanistischen Bewegung entgegen. Er sieht im Montanismus eine Verirrung des antignostischen religiösen Realismus. Der Montanismus hat über der Idee von der Mitteilung göttlichen Lebens an die menschliche Natur die Idee der harmonischen Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen, von der freien selbsttätigen Entwicklung der verklärten menschlichen Persönlichkeit verloren, und will daher die Zeit der ersten ausserordentlichen Einwirkungen des Geistes dauernd festhalten. Sein

---

colorem quemdam opinionibus magistri sui inducit, neque tam quod sensit vere Montanus, quam quod ipse hominem sensisse vult, proponit.

1) Christliche Kirchengeschichte III. Leipz. 1772, S. 60—73. Er findet in Montan einen Mann ehrgeizigen Sinnes, schwermütig und zu mürrischer Strenge geneigt. „Alles zeigt an ihm ein gutes Herz; aber einen schwachen Verstand und eine sehr erhitzte Einbildungskraft.“ Er war kein „boshafter Betrüger,“ aber hat „sich selbst zuerst durch schwärmerische Träume hintergangen, sodann auch andere damit eingenommen.“ Nichts Neues wollte er lehren, sondern nur die Andachtsübungen und das Betragen der Christen, sowie die Kirchenzucht wollte er vollkommener machen. „Die Montanisten waren gewiss keine Ketzer, aber sie befanden sich in grosser beständiger Gefar, es zu werden.“

2) Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation. I. Leipz. 1862 S. 611—666.

3) Allgem. Geschichte der christl. Religion und Kirche. I, 3. Hamb. 1827 S. 870—99.

erstes Entstehen ist zurückzufüren auf die phrygische Volkseigentümlichkeit, welche wir in der alten phrygischen Naturreligion, in den Ekstasen der Priester der Cybele und des Bacchus erkennen, und die sich trübend in die Wirkungen des Christentums einmischte. Namentlich der Charakter der Zeit als Periode des Uebergangs von einem wunderbaren Anfang zu naturgemässer Entwicklung zeitigte diese Erscheinung. Ein stufenmässiges Fortschreiten der Kirche behauptend, wollte Montanus nunmehr eine höhere Sittenlehre für ihr Mannesalter offenbaren als notwendige Ergänzung der 1. Offenbarung. So gelangte der Montanismus „von der einen Seite zu einem ächtevangelischen Gegensatz gegen eine engherzige und steife, am Aeusserlichen klebende kirchliche Richtung, welche das Wandelbare und Unwandelbare in dem kirchlichen Leben nicht zu sondern wusste;“ auch war er zugleich „veranlasst die Idee von der Würde des allgemeinen Christenberufs, von der Priesterwürde aller Christen recht hervorzuheben.“ Aber doch fiel er „von einer andern Seite, noch mehr als der kirchliche Katholicismus, selbst in die Verwechslung des alt- und des neutestamentlichen theokratischen Gesichtspunkts, denn die fortschreitende Entwicklung sollte durch vom heil. Geist auf ausserordentliche Weise erleuchtete Propheten geschehen.“ Weil daher die zu begründende Vervollkommnung des christlichen Wandels nicht von innen heraus aus dem Wesen des Christentums abgeleitet war, so konnte sie nur eine Abirrung vom waren Wesen christlicher Sittenlehre sein. Die asketische, schwärmerische Richtung in der Kirche wurde hier auf die Spitze getrieben.

Das Richtige dieser Darlegung Neanders ist freilich noch vielfach mit Unrichtigem vermischt und eine klare und scharfe Bestimmung des Wesens des Montanismus wird vergeblich gesucht. Was eigentlich der Montanismus und das für ihn Charakteristische ist, erhellt auch aus Neanders Darstellung nicht. Eine gründliche Untersuchung der Vorbedingungen für den Montanismus in dem gesammten Zustand der Kirche jener Zeit ist zu vermissen [1]).

1) Fast ganz an Neander schliesst sich an die im Uebrigen fleissige Arbeit von Kirchner, De Montanistis comment.: de eorum origine prima eruditione sententia ac disciplina. Jenae 1832.

Namentlich dem letzteren Mangel suchte Schwegler[1]) — der Jünger der tübinger Schule — in seiner sorgfältigen Arbeit über den Montanismus abzuhelfen. Und wärend Neander die persönliche Bedeutung Montans überschätzt hatte, stellte Schwegler selbst die Existenz desselben in Abrede. Bei der Auffassung der Geschichtsbewegung als sich nach festgeordneten Gesetzen vollziehend war seine Person auch unwesentlich. Schwegler sieht das centrale Princip des montanistischen Systems in der Lehre vom Paraklet und der in ihm begründeten neuen übernatürlichen Offenbarungsepoche[2]), welche den Zweck hat die Disciplin auf eine höhere Stufe zu erheben. In stufenmässigem Fortschritt folgt nämlich auf die alttestamentliche Offenbarungsperiode des Vaters die neutestamentliche des Logos und auf diese die des Parakleten; eine geschichtliche Perioden-Trias, welche einer hypostatischen Wesens-Trias entspricht. Nun ist die Epoche des Parakleten, und sein Reich ist die montanistische Geisteskirche, deren Glieder Pneumatiker sind, sämmtlich Priester, die ihr Fleisch ertöten, und die Unwürdige nicht duldet. Sie ist die verwirklichte Identität der reinen und empirischen Kirche, die gegenwärtige Darstellung des Weltzweckes; somit ist das Ende der Geschichte da und nur die Ruhe des Genusses, das Millennium, zu erwarten. Das Wesen des Montanismus kann man daher nach Schwegler als Aufrichtung einer Geisteskirche bezeichnen, welche beruht auf der neu gewonnenen Erkenntniss von einem hypostatischen Unterschied des Geistes vom Logos. Der Montanismus ist der Boden, wo der Ursprung des 4. kanonischen Evangeliums wie der kirchlichen Trinitätslehre zu suchen ist. Auch Schwegler gehört demnach der Montanismus tatsächlich und wesentlich in das Gebiet christlicher Lehrentwicklung. — Seinem geschichtlichen Zusammenhang nach ist aber der Montanismus für Schwegler eine

---

1) Der Montanismus und die christliche Kirche des 2. Jahrhunderts. Tüb. 1841.

2) S. 15: Den Mittelpunkt des Montanismus bildet die Idee eines stufenmässigen Fortschritts und einer endlichen Vollendung der Kirche, die durch neue übernatürliche Offenbarungen des Parakleten vorbereitet und herbeigefürt werden soll.

Erscheinung jenes ebionitischen Judenchristentums [1]), als dessen Repräsentanten die Ebioniten des Epiphanius und die pseudoclementinischen Homilien zu betrachten sind. Alle wichtigen Elemente des Ebionitismus finden sich nämlich auch im Montanismus. So die Behauptung von fortdauernder Prophetie wie namentlich ihrer ekstatischen Form. In den pseudoclem. Homil. „ist der Satz, der der Hebel des ganzen Mont. genannt werden kann, doktrinell ausgesprochen: dass nämlich alle Offenbarung religiöser Warheit Prophetie sei.“ Auch die Askese des Mont. im Allgemeinen wie in ihren einzelnen Gestaltungen beweist seinen Ursprung im Judentum. Dasselbe gilt endlich von seinem Chiliasmus, welcher besonders deutlich zeigt, „dass die kathol. Kirche, indem sie das Verdammungsurteil über den Montanismus aussprach, dasselbe vielmehr über ihre eigene judenchristliche Vergangenheit ausgesprochen hat.“ Somit kommt der judenchristliche Charakter der Kirche im Mont. zum Ausdruck, welcher „den Stand des allgemeinen dogmatischen Bewusstseins für die Mitte des 2. Jarh.'s repräsentirt.“ Die direkte Beziehung der Clementinen zu dem Mont. ist nur darum eine polemische, weil diese erkennen, wie nunmehr nur noch durch Concessionen die bisherige Prärogative des Judenchristentums aufrecht zu erhalten ist.

Mit Schweglers Schrift sah Baur den Anfang zu einer tiefer gehenden Erforschung des Montanismus gemacht. Aber auch er musste darauf hinweisen, dass die Untersuchung Schweglers die Frage unbeantwortet lasse, was denn der Mont. für sich, in seinem eigentümlichen Wesen, sei, wenn er doch die ganze judenchristliche Vergangenheit zu seiner Voraussetzung habe. Schwegler, der den Grundsatz aufgestellt, dass man das Specifische des montanistischen Systems an der Differenz der montanistischen und vormontanistischen Schriften Tertullians erkenne, hat ihn fast consequent nicht eingehalten und fast die ganze kirchliche Literatur des 2. Jarh.'s für montanistisch

1) S. 90 f.: Der Montanismus ist nämlich in dieselbe Reihe dogmatischer Bestrebungen einzufügen, welche sich in ihren mannichfaltigen Entwicklungsformen von ihrer Wurzel, dem Essäismus, an durch die Partei der korinth. Irrlehrer und die Ebioniten des Epiphanius hindurch bis zu den pseudoclement. Homilien als ihrem warscheinlichen Culminationspunkt verfolgen lässt.

oder montanisirend erklärt. So konnte er es zu keiner deutlich begrenzten Begriffsbestimmung des Montanismus bringen.

Schwegler hat denn auch sofort in fast allen Positionen seiner Charakterisirung des Montanismus einen Gegner gefunden in seinem Kritiker Georgii [1]). Schon die Grundvoraussetzung Schwegler's erklärt Georgii für irrig. Das 2. Jarh. ist nämlich gar nicht mehr von dem Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristentum beherrscht. Das Erstere ist bereits überwunden. Dem entsprechend hat die montanistische Ekstase ihren Ursprung nicht im Judentum, sondern im Heidentum. Ferner ist der Legalismus der Montanisten nicht der alttestamentliche. Vielmehr ist die Richtung auf Askese, sowol das Dringen auf Ehelosigkeit wie auf Fasten, auch in der kirchlichen Denkweise, durch heidnische, teils griechische, teils orientalische Einflüsse zu erklären. Nur bei ethnisirten jüdischen Sekten findet sich änliche Askese. — Das Motiv der montanistischen Steigerung der Askese wie überhaupt der Quellpunkt des ganzen Montanismus ist aber die Erwartung des nächst bevorstehenden Endes. Er ist eine Reaktion unter Nachlassen der Erwartung des Endes gegen eintretende Erschlaffung. Da nun der montanistischen Prophetie Weissagung vom nahen Ende sich längere Zeit nicht erfüllte, so erhielt jene eine andere Stellung und musste sich als Glied dem System der christlichen Offenbarung einreihen, wie dies sich bei Tertullian zeigt, der eben darum kein echter Vertreter des Montanismus ist. Bei ihm zeigen sich vielmehr überall halbe Concessionen. Der Anspruch eine neue Offenbarungsform, die Offenbarung des Paraklet zu sein ist dem Montanismus ursprünglich fremd, er ist erst das Ergebniss späterer Reflexion. Nun ward die Kirche ihm zur Geisteskirche, deren wares Glied nur ist, wer den Paraklet annimmt und dies durch sein Leben bekundet [2]).

---

1) Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst 1842 S. 45—59, 129—151, 913—27. „Das Mythisiren in der Geschichte," wie bei Schw.s Urteil über die Person Montans, ist Georgii „eine modernisirende Geschichtsmisshandlung" S. 130.

2) In der Ablehnung Tertullians als Repräsentanten des Montanismus stimmt mit Georgii Hauber, Tertullians Kampf gegen die zweite Ehe, überein (Theol. Stud. u. Krit. 1845 S. 607 ff.).

Dennoch wusste Schweglers Darstellung des Montanismus nicht nur innerhalb der Baurschen Schule volle Anerkennung zu erringen, sondern selbst auf die Beurteilung desselben im gegnerischen Lager fand sie tatsächlichen Einfluss. Neander nämlich [1]) modificirte nun seine frühere Anschauung. Die Persönlichkeit Montans lässt er nun mehr zurücktreten. Als einseitigen Supranaturalismus bezeichnet er jetzt den Montanismus, hervorgegangen aus echtchristlicher Opposition gegen gnostischen Dualismus wie gegen ein Erstarren in traditionellen Formen. Doch hat sich der Montanismus andererseits auch dem gesunden Entwicklungsgang in der Kirche entgegengestellt. Sein supranaturalistisches Princip fürte nämlich ein Zurückfallen in den gesetzlich alttestamentlichen Standpunkt herbei, wie sich dies namentlich in der ekstatischen Form der Prophetie kundgab. Herrscht auf dem gewönlichen kirchlichen Standpunkt die Uebertragung des alttestamentlichen Priestertums auf die christliche Kirche, so hier die des alttestamentlichen Prophetentums. Das jüdische Element zeigte sich ferner in der Vervollkommnung der Sittenlehre durch die neuen Gebote, und der streng gesetzliche Geist des Montanismus in der Verschärfung der Busspraxis. Dies jüdische Element ist aber nicht von aussen dem christlichen Geist mitgeteilt worden, sondern hat von innen heraus sich erzeugt. „Der Geist des Montanismus fürte durch sich selbst one äussere Einflüsse auf den jüdischgesetzlichen Standpunkt zurück.“ Eine Einwirkung des Ebionitismus auf den Montanismus darf man nicht annehmen, da dieser durch seinen Parakleten gerade das eigentümlich Christliche weiter ausbilden wollte.

Woher aber hat der Montanismus, fragte schon Baur, soviel jüdische Elemente, wenn nicht aus dem Judentum d. h. dem Judaismus? Oder was ist ein „jüdisches Element,“ das mit dem historischen Judentum nichts zu tun hat, sondern durch sich selbst erzeugt worden ist? Eine derartige Polemik musste der Tübinger Schule als Beweis für ihr Verständniss des Montanismus und der christlichen Kirche des 2. Jarh.'s erscheinen [2]). Ist ein jüdisches Element das Wesentliche im

1) A. a. O. 2. Auflage 1843 Bd. 2 S. 877—908.

2) Vgl. auch M. von Engelhardt, das Christenthum Justins des Märtyrers. Erlangen 1878 S. 35—39.

Montanismus, so wird auch im Judentum resp. Judenchristentum sein Ursprung zu suchen sein.

Dass aber dies nicht der Fall ist, hat Ritschl in seiner wie überhaupt so besonders auch für die Erkenntniss des Montanismus Epoche machenden Geschichte der Entstehung der altkatholischen Kirche [1]) dargetan. Nicht im Ebionitismus, sondern im katholischen Heidenchristentum habe der Montanismus seine Wurzeln. So gehöre auch das charakteristische Wesen des Montanismus nicht dem dogmatischen, sondern dem sittlichen Gebiet und dem der Verfassung an. Weder die ekstatische Form seiner Prophetie, noch sein Chiliasmus oder eine andere dogmatische Anschauung unterscheide den Montanismus von der katholischen Kirche. Aber er sei Reaktion sittlicher Art und zwar nicht gegen ein Princip der katholischen Kirche, sondern gegen einzelne Abweichungen von dem allgemein anerkannten Princip. Alle einzelnen Forderungen der montanistischen Gesetzgebung finden auch innerhalb der katholischen Kirche ihre Vertreter. Nur die alte Sitte will der Montanismus durchfüren und greift daher mit seinen disciplinaren Anordnungen nur dort ein, wo entgegengesetzte Anschauungen nach Geltung rangen. Eine wesentliche Differenz entstand erst in Fragen der Kirchenzucht und Schlüsselgewalt, indem der Montanismus Todsündern die Wiederaufnahme in die Kirche verweigerte und die Schlüsselgewalt seinen Propheten zusprach, wärend in der katholischen Kirche sich nunmehr die Bischöfe als Inhaber derselben bezeichneten. — An Ritschl hat sich in der principiellen Beurteilung des Montanismus Hilgenfeld angeschlossen [2]), trotz mannigfacher sonstiger Differenzen. Der Episcopalkirche habe der Montanismus als conservativer Vertreter der alten prophetischen Autorität die freie Geisteskirche gegenübergestellt. In der Frage nach der Machtvollkommenheit concentrirt sich die Differenz zwischen Montanismus und Katholicismus. „Die alte Geistesfreiheit wollte sich einer äussern Institution nicht fügen,

---

1) 1. Aufl. 1850, 2. Aufl. 1857. Gerade von dem Studium des Montanismus nahm jene Arbeit Ritschls ihren Ausgang, da er sich an Schwegglers Monographie nicht zu orientiren vermochte.

2) Die Glossolalie in der alten Kirche. Leipz. 1850 S. 115—136.

in welche sie gleichwol eingehen musste, wenn das Geistesleben anders in eine organische Entwicklung eintreten sollte."

Unter dem Einfluss und bei Anerkennung der durch Ritschl der Beurteilung des Montanismus widerfarenen Förderung versuchte nun Baur [1]) Schweglers Auffassung zu modificiren und weiter zu bilden. Er sieht im Montanismus die allgemeine Krisis sich darstellen, welche um jene Zeit im christlichen Bewusstsein überhaupt erfolgte. Derselbe „liegt auf dem Uebergang aus der Periode des Urchristentums in das sich geschichtlich entwickelnde Christentum der folgenden Zeit und entsteht durch das Festhalten-Wollen des Standpunktes des Urchristentums. Der nächste Berürungspunkt des Montanismus mit dem Urchristentum ist der Chiliasmus und das Wesen des Montanismus besteht für Baur im Festhalten der Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Parusie, wie sie im apostolischen Zeitalter herrschend war. Diese Anschauung der Zukunft in der Gegenwart muss von selbst Prophetie werden. Die Ekstase aber ist nur die Steigerung der Prophetie; sie tritt ein, weil jetzt alles im letzten Stadium ist und daher auch der Geist sich um so unmittelbarer aussprechen muss. Unter dem Namen Paraklet soll der Christ in seiner ganz besonderen Bedeutung für diese letzte Weltepoche fixirt werden. Er hat die Sphäre seiner realen Betätigung auf dem sittlichen Gebiet; hier hat er zu verwirklichen was er an sich ist. Der Grundgedanke ist auch hier, dass der Christ am Ende des ganzen Weltlaufs stehe. Daher concentrirt sich die Sittenlehre der Montanisten in der einfachen Forderung, mit der Welt so zu brechen, wie die Welt selbst nun zusammenbricht. Der Differenzpunkt zwischen Montanismus und Grosskirche lag in der Frage, ob man sich soweit mit der Welt befreunden dürfe, dass man auf eine längere Dauer des Weltverlaufs rechnet. Aus dem Gegensatz ergab sich der äussere Conflikt. Praktisch wichtig wurde aber der Streit über die Frage, ob solche, die offen den christlichen Charakter verleugnet hatten, wieder in die Kirche aufgenommen werden konnten. Die Haupt-

1) Besonders in „Das Wesen des Montanismus," Tüb. Theol. Jahrbücher, 1851, S. 538—94, und „Das Christenthum und die christl. Kirche der 3 ersten Jahrh.," 1853, S. 213—24. Doch hatte er sich schon änlich ausgesprochen Theol. Jahrb. 1845 S. 281 f.

gegner der Montanisten waren die Bischöfe. Sie suchten der Kirche eine Organisation für die Dauer zu geben. Daher sorgten sie dafür, dass in der Kirche Vergebung für die Sünden, die in ihr geschahen, zu erlangen war, denn nur so konnte die Idee der Kirche sich verwirklichen. In dem Edikt des römischen Bischofs, das der Montanist Tertullian so energisch bekämpft, ist die Möglichkeit der Sündenvergebung grundsätzlich ausgesprochen, und nun lässt die Kirche mehr und mehr alles das hinter sich zurück, oder modificirt es doch, was in den Montanisten als die ursprüngliche Form des christlichen Bewusstseins mit neuer Energie sich geltend gemacht hatte.

Mit Ritschl der auch in der 2. Aufl. seine Darstellung vollkommen aufrecht erhalten hat, kommt Baur überein in der Betonung des Charakters des Montanismus als Reaktion und in der Erkenntniss, dass das sittliche Gebiet die Sphäre seiner Betätigung ist. Das für den Montanismus Charakteristische ist aber nach Baur, und hierin trifft er mit Georgii zusammen, der Ausblick auf die bevorstehende Weltkatastrophe. Ausgehend von dem Bewusstsein des Besitzes eines neuen Offenbarungsprincips im Parakleten angesichts des Endes gelangte der Montanismus zur Forderung sittlicher Strenge und geriet mit den Vertretern einer andern Praxis in den Streit, nicht aber fürte ihn die Opposition gegen die episcopale Absolutionspraxis auf seine Lehre vom Parakleten. Doch behauptet dies auch Ritschl nicht. Vielmehr gibt auch er zu, dass es sich im Montanismus um die Frage gehandelt, ob die christliche Sitte weltförmig werden dürfe oder durch den Ausblick auf das nahe Ende der Welt bestimmt sein müsse. Nur dass sich nicht klar stellt, wie die einzelnen dem Montanismus eigentümlichen Momente durch einander bedingt sind, und dass Ritschl Gefar läuft, den Gegensatz zwischen Montanismus und Kirche auf das Gebiet der Verfassung der Kirche einzuschränken, nämlich auf die Fragen der Kirchenzucht und Schlüsselgewalt [1]).

1) Hefele, in Wetzers und Weltes Kirchenlexikon VII, S. 252—268 (1851), sieht im Montanismus eine krankhafte Uebertreibung in der Kirche von Anbeginn vorhandener Gedanken und Richtungen. Die unmittelbar göttliche Intervention der ersten Zeit sollte fortdauern und sich in einer nach Form und Inhalt höchsten Prophetie kundgeben. Die

Im Anschluss an Ritschl hat in dem kirchlichen Rigorismus überhaupt und in dem Bestreben, denselben durch strengere Ordnungen des Parakleten ins Werk zu setzen, das Wesen des Montanismus W. Möller[1]) erblickt. Er bezeichnet den Montanismus als eine Reaktion gegen die durch das Einleben des Christentums in die Welt erzeugte Consolidirung der katholischen Kirche. Der Montanismus sucht die reine Uebernatürlichkeit der Kirche permanent zu machen. So gerät er in Conflikt mit der Kirche, welche bestrebt ist, festen Fuss in der Welt zu fassen und den Besitz der göttlichen Kräfte des Christentums durch die Ueberlieferung und die Succession der Bischöfe gewärleistet sieht. Gerade dadurch aber, dass er der episcopalen Hierarchie nur eine Hierarchie der Spiritalen, nicht der hierarchischen Kirche eine Gemeinde der Heiligen entgegenzusetzen vermag, erweist er sich einer geschichtlichen Entwicklung unfähig und muss unterliegen. — Auf den durch die Genannten gewiesenen Banen bewegen sich P. Gottwald[2]), A. Réville, de Soyres und Renan. Der Ersterwänte sieht im Parakleten das Princip des Montanismus. Dessen Aufgabe ist aber die reine Disciplin wiederherzustellen durch Erweiterung des Gesetzes und strenge Kirchenzucht. Réville[3]) kennzeichnet den Montanismus als Reaktion zur Wiederherstellung der ursprünglichen Sittenstrenge durch verschärfte Betonung der erlamenden Erwartung des Weltendes und Millenniums. De Soyres[4]) erblickt im Mont. eine Rückkehr zu

---

Richtung auf Askese trieb der Mont. auf die Spitze und machte sie zum Gesetz. Doch haben auch ausserkirchliche Elemente Eingang im Montanismus gefunden.

1) Herzogs Realencyclopädie s. v. Montanismus IX. Bd. 758—65 (1858).

2) De montanismo Tertulliani. Vratislaviae 1862.

3) Tertullien et le montanisme (Revue des deux mondes, 1. Nov. 1864 p. 166—199). Le mont. est une réaction disciplinaire, rigoriste, attirant, concentrant, exagérant les vieilles formes et les vieilles contumes dont l'église tendait toujour plus à se depouiller. Les deux grandes causes de cette réaction sont d'abord l'accroissement de l'église, puis la decadence graduelle idées millénaires. Die Schrift von Stroelin, Essai sur le Montanisme, Strassbourg 1870, ist mir unbekannt geblieben.

4) Montanism and the primitiv church. Cambridge 1878. Er fürt zunächst vor die Geschichte des Montanismus, dann seine Tendenz, endlich legt er seinen Einfluss auf die Kirche dar und verfolgt spätere dem Montanismus änliche Erscheinungen.

der früheren Einfachheit in der nun erschienenen Geisteskirche. So gross die Uebereinstimmung des Montanismus mit der Kirche ist, so haben doch die Forderungen des Parakleten und der Glaube an das nahe Weltende ein im Princip unevangelisches asketisches Sistem befördert, das die Kirche wiederum stark beeinflusst hat. Doch vermisst man bei de Soyres wie bei Gottwald trotz sehr sorgfältiger Orientirung im Einzelnen eine einheitliche Auffassung und präcise Bestimmung des Montanismus. An de Soyres schliesst sich Cunningham [1]) an in der Beurteilung des Montanismus, nur dass er ihn entschiedener verurteilt. Die Trennung von der Kirche wurde durch die Ansprüche der Propheten auf kirchliche Gewalt herbeigeführt. Renan [2]) erklärt sich zwar mit der Bestimmung des Wesens des Montanismus durch Réville einverstanden, hebt aber mehr den Gegensatz desselben zum Episcopat hervor.

Einen wesentlichen Beitrag zur Erkenntniss des Wesens des Montanismus unter scharfer. Zeichnung der kirchlichen Verhältnisse seines Auftretens hat A. Harnack [3]) geliefert. Die Montanisten sind die Altgläubigen. Als daher seit der Mitte des 2. Jarhunderts die Bedingungen der äussern Lage für die Christenheit sich änderten und die Kirche durch wirklichen Eintritt in die römische Gesellschaft einer Weltmission im Grossen sich zuwandte, aus einer Gemeinde von religiösen Enthusiasten zu einem statlichen Rechtsverband wurde, da wollten sie die ursprünglichen Lebensformen der Kirche bewaren und verlangten Umkehr zur apostolichen Einfachheit und Reinheit. Sie waren die ältere und legitime Partei, mussten aber ausscheiden und wurden zur Sekte, dadurch aber enger und kleinlicher, „gesetzlich in ihrer Askese und hochmütig im Besitz des reinen Christentums," welches bestimmt war durch Erwartung der bevorstehenden Offenbarung des Reiches Christi. Besonders hat Harnack [4]), unter voller Zustimmung Over-

---

1) Cunningham, The churches of Asia. London, 1880 S. 159—72.

2) Les crises du catholicisme naissant. Le montanisme (Revue de deux mondes. 15. Fevr. 1881 p. 793—809).

3) Das Mönchthum, seine Ideale und seine Geschichte. Giessen, 1881, und Zeitschr. f. Kgesch. III, 372 ff.

4) Zeitschr. f. Kgesch. III, 369 ff. 393. 405 ff.

becks [1]), aufmerksam gemacht auf die Opposition des Montanismus gegen das Zustandekommen eines neutestamentlichen Kanons. Als der Montanismus einen solchen anerkannte, hatte er selbst seine Lebensadern unterbunden und nur in alterirter Form erscheint er bei Tertullian.

Aus dieser Uebersicht erhellt, wie in einer Reihe von Momenten eine Uebereinstimmung in der Auffassung des Montanismus erzielt worden ist. Allgemein wird anerkannt, dass der Montanismus eine bedeutsame Krisis im Weltverhältniss der Kirche bezeichnet, dass er eine Reaktion zur Wiederherstellung des waren ursprünglichen Christentums gegen das Einleben der Kirche in der Welt ist, dass er unter der Erwartung des baldigen Weltendes steht, dass er endlich besonders mit dem Episcopat in Conflikt geraten ist. Differenzen bestehen dagegen darüber in wie fern und in wie weit die Erwartung des Endes dem Montanismus seinen Charakter aufgeprägt hat, ob nämlich seine rigoristischen sittlichen Forderungen durch das nächst bevorstehende Weltende bedingt sind oder ob dies überhaupt nur den grösseren Ernst christlicher Frömmigkeit wachgerufen und derselbe sich nun in Formen äussert, die dem gesammten Christentum seiner Zeit eignen. Ferner ist auch noch nicht festgestellt, ob der Gegensatz zwischen Montanismus und Grosskirche nur durch die schismatische Tendenz des Montanismus hervorgerufen und daher im Wesentlichen auf das Gebiet der Verfassung einzuschränken ist oder ob er sich über das ganze Gebiet kirchlichen Lebens erstreckt.

Die Untersuchung des Wesens des Montanismus wird gerade diese noch unbeantworteten Fragen zu beachten haben. Ihr voranzugehen aber hat eine bisher unterlassene Zusammenstellung der Quellen, aus denen die Kenntniss des Montanismus zu schöpfen ist.

---

1) Zur Geschichte des Kanons. Chemnitz 1880 S. 73.

I. Die Quellen.

Die prophetischen Aussprüche [1]) des Montanus und seiner beiden Prophetinnen, der Priska oder Priscilla [2]) und der Maximilla [3]), fanden sofort oder doch sehr bald schriftliche Aufzeichnung in Sammlungen [4]), welche bei ihren Anhängern

---

1) So viel derselben erhalten sind s. in Beil. 1 und teilweise bei Fr. Münter, Effata et oracula Montanistarum, Hafniae 1829, [und in Wolf, Fragmenta mulierum graecarum p. 120 ss.].

2) Tertullian nennt sie meist Prisca, vgl. adv. Prax. 1, de resurr. carn. 11, de exhort. cast. 10, nur einmal Priscilla de ieiun. 1. Prisca schreibt auch Apollonius Eus. hist. eccl. V, 18, vgl. Valesius z. d. St.; ebenso Firmilian Cypr. ep. 75. Priscilla findet sich dagegen in der Bemerkung des thracischen Bischofs Aelius Publius Julius Eus. h. e. V, 19; ebenso Eus. V, 15; ferner Hippol. philos. VIII, 19. X, 25; Epiph. haer. 48, 1. 49 (ed. Dind. I p. 229. 247. 268); Philastr. 49. Didymus de trin. III, 41, 3 u. a.

3) Diese werden als die drei specifischen Organe des Parakleten genannt von Tert. adv. Prax. 1, de ieiun. 1, Hipp. philos. VIII, 19. X, 25, Eus. h. e. IV, 27. V, 15 ff., Epiphan. haer. 48, Philastr. 49.

4) Es waren deren mehrere. Hippolyt philos. VIII, 19 bezeichnet die Montanisten als von ihren Propheten *βίβλους ἀπείρους ἔχοντες*. Doch erklärt sich diese Ausdrucksweise Hippolyts aus dem Gegensatz zu dem geschlossenen Kanon, änlich wie der sog. Muratorische Kanon gegen eine Vermehrung der „Propheten“ wie „Apostel“ mit Eifer protestirt. Ebenso redet Theodoret fab. haer. III, 2 von *βίβλοι προφητικαί* der Maximilla und Priscilla und sagt, wie ihm folgend Nicephorus Kallisti h. e. IV, 22, von Montan *τὰ ἐκείνων συγγράμματα προφητικὰς βίβλους ἐκάλει*. Epiphanius berichtet haer. 49, 2 von den Montanisten *φέρουσι δὲ μαρτυρίας πολλὰς ματαίας*. Didymus de trin. III cp. 41, 3 aber bemerkt: Um zu beweisen, Montanus habe gehabt *τὸ τέλειον τοῦ παρακλήτου τήν τε Πρισκίλλαν καὶ Μαξιμίλλαν προφήτιδας . . .* (warscheinlich *προφητείας*) *ἔγραψαν Μοντανῷ*. Didymus opponirt namentlich gegen solche Bücher weiblichen Ursprungs: *βίβλους δὲ συνταγείσας ἐξ ὀνόματος αὐτῶν* (der Prophetinnen) *οὐκ οἶδεν* (sc. *ἡ γραφή*). Der Apostel habe 1 Cor. 11, 5 gelehrt, *μὴ ἐξεῖναι γυναικὶ ἀναίδην ἐξ οἰκείας προστάξεως βίβλους συγγράφειν*. Ob in dem jetzt unverständlichen Schlussatz des Muratorischen Fragments: qui etiam novum psalmorum librum marcioni conscripserunt una cum basilide assianom cataphrycum constitutorem ursprünglich auch eine Hindeutung auf montanistische Schriftstücke lag, muss dahingestellt

Geltung als normative göttliche Offenbarung genossen [1]), indem sie als *νέα προφητεία* bezeichnet [2]) und so dem Evangelium gegenübergestellt wurden [3]), wie die alttestamentliche Prophetie dem Gesetz [4]). Sie werden demgemäss auch z. B. von Tertullian ganz in derselben Weise wie die alt- und neutestamentlichen Schriften citirt [5]). — Deshalb sind diese

---

bleiben. Nur weil schriftlich aufgezeichnet konnten die Orakel von Apollonius *κατὰ λέξιν* bestritten werden Eus. V, 18, 1 (vgl. Georgii a. a. O. 134). Vgl. auch die ff. Anm. Wegen der vollständigen Uebereinstimmung aller diese prophetische Literatur betreffenden Angaben vermag ich der Vermutung Zahns (Acta Joannis, Erlangen 1880, LXVI A. 4) nicht beizupflichten, dass hier auch an Apostelgeschichten zu denken sei.

1) Gajus im Dialog mit Proklus Eus. h. e. VI, 20 tadelt scharf das *συντάττειν καινὰς γραφάς* bei den Montanisten und macht dem gegenüber die allein wirklich kanonischen Schriften namhaft: *τῶν δι' ἐναντίας τὴν περὶ τὸ συντάττειν καινὰς γραφὰς προπέτειάν τε καὶ τόλμαν ἐπιστομίζων, τῶν τοῦ ἱεροῦ ἀποστόλου δεκατριῶν μόνων ἐπιστολῶν μνημονεύει.* Seine Opposition gegen jenes Verfaren der Montanisten geht also von dem (relativ) abgeschlossenen Kanon aus. Folglich haben diese Lezteren jenen ihren Schriften eine Autorität vindicirt, welche der von ihren katholischen Gegnern für ihren N. T.lichen Kanon geforderten entsprach.

2) Epiph. haer. 48, 10 sagt von Montan: *Λέγει γὰρ ἐν τῇ ἑαυτοῦ λεγομένῃ προφητείᾳ τί λέγεις* etc.

3) Diese Parallelisirung mit dem Evangelium leuchtet deutlich daraus hervor, dass wie die vier Evangelien als (*εὐαγγέλιον*) *κατὰ Ματθαῖον, Μάρκον* etc. so diese Sammlungen prophetischer Aussprüche als (*προφητεία*) *κατὰ Ἀστέριον Οὐρβανόν* etc. bezeichnet wurden. So wird es nämlich zu verstehen sein, wenn der Anonymus Eus. h. e. V, 16 schreibt: *Καὶ μὴ λεγέτω ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ τῷ κατὰ Ἀστέριον Οὐρβανὸν τὸ διὰ Μαξιμίλλης πνεῦμα· διώκομοι* etc. Die Schrift, welcher der Anonymus dies entnommen, war *κατὰ Ἀστέριον Οὐρβανόν*, nach Asterius Urbanus, benannt und enthielt soviel ersichtlich Aussprüche der *νέα προφητεία*, die also nach Analogie des *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* etc. zu ergänzen ist. Doch kann *κατὰ* c. Acc. auch einfache Umschreibung des Genetivs sein, vgl. Usener, die Legenden der hl. Pelagia S. 32 f. (Reue der Pelagia S. 3: *ὁ κατ' ἐμὲ ἐπίσκοπος*, Eus. h. e. II, 22, 2: *τῷ κατ' αὐτὸν μαρτυρίῳ*).

4) Tert. de monog. cp. 14: Nova lex (das Evang.) abstulit repudium —, nova prophetia secundum matrimonium. Hier ist zwar nicht an die Schriften gedacht, aber das vom Evangelium und der neuen Prophetie Geltende gilt auch von ihrer Aufzeichnung.

5) De fuga cp. 9 fürt Tert. nach den edicta domini cp. 7 f. und

Aussprüche nicht nur für die Form der neuen Prophetie als tatsächliche Beispiele derselben, sondern auch für ihre Wesensbestimmung von grundlegender, freilich durch ihre geringe Anzal sehr verkürzter Bedeutung. — Vollständig verloren ist leider die „in Nachamung des Apostels verfasste *καθολικὴ ἐπιστολή*“ des Themison, eines montanistischen Martyrs (Eus. V, 18, 5). Der nachgeamte Apostel wird Johannes sein mit den Sendschreiben der Apokalypse [1]). Themison hat dann in änlicher Weise zu den Gemeinden seiner Zeit geredet wie dort der Apostel. Apollonius (s. u.), der allein davon berichtet, charakterisirt den Inhalt dieses Briefs als ein Belehren der katholischen Gläubigen und ein Streiten auf Seiten der neuen Prophetie und endlich ein Schmähen des Herrn, der Apostel und der hl. Kirche, womit nur gemeint sein kann, dass er lehrte, die Epoche der vollkommensten Offenbarung sei nicht mit dem Erscheinen Christi, sondern mit dem Beginn der neuen Prophetie angebrochen, und die Kirche weise den Geist von sich, wenn sie diese Prophetie verschmähe. Nun entsprach der *νέα προφητεία* auch ein *ἀπόστολος*. — Wie die Schrift des Themison, so sind auch sämmtliche Verteidigungsschriften der Anhänger der neuen Prophetie nicht erhalten. Eines solchen Werkes gedenkt es bestreitend der Anonymus bei Eusebius (V, 17, 1), ein solches hat auch Epiphanius [2]) und ebenso Didymus [3]) oder ihrer Quelle vorgelegen.

---

der apostol. Lehre cp. 9 auch das Zeugniss des Parakleten an. Hierbei zeigt sich klar, dass er diese prophetischen Aussprüche einer Schrift entnimmt, wenn er den 2. dem 1. anreiht mit den Worten sic et alibi. Vgl. hierzu J. Kaye, Hist. eccles. saec. II. et III. ex Tert. scriptis illustrata. Ed. 3. Lond. 1845 bei Oehler Tert. opp. t. III p. 706, und Th. Zahn, Zur Auslegung und Textkritik einiger schwieriger patristischer Stellen, Zeitschr. für histor. Theologie 1875 Heft 1. S. 79. Mit Unrecht bestreitet de Soyres diese Tatsache a. a. O. S. 31 Anm. 3. — Dass aber Tert. diese Aussprüche einer ursprünglich griech. Sammlung entnommen, zeigt ihr sprachlicher Charakter.

1) Welche ja nach dem Can. Mur. auch für Paulus Vorbild gewesen sein sollen: cum ipse beatus Paulus, sequens prodecessoris sui Johannis ordinem, nonnisi — septem ecclesiis scribat.

2) Haer. 48: Cp. 1 die Forderung der Montanisten die Charismen anzunehmen, cp. 4 ihre Berufung auf Gen. 2, 21, cp. 7 auf Ps. 116, 11 und warscheinlich auch Apg. 10, 10; cp. 8: *Εἰ δὲ καὶ πάλιν θελήσουσι*

Die neuen Propheten bedurften solcher Apologien, denn energische literarische Befehdung ward ihnen zu teil. Zwar das ist nicht unzweifelhaft festzustellen, dass die Schreiben eines Dionysius von Korinth an die Gemeinde zu Amastris in Pontus *περὶ γάμου καὶ ἁγνείας* und über Wiederaufnahme von Gefallenen oder Häretikern und an die Knossier mit der Manung an den Bischof Pinytus, *μὴ βαρὺ φορτίον ἐπάναγκες τὸ περὶ ἁγνείας τοῖς ἀδελφοῖς ἐπιτιθέναι, τῆς δὲ τῶν πολλῶν καταστοχάζεσθαι ἀσθενείας* (Eus. IV, 23, 6. 7) mit der von Montan ausgehenden Bewegung in direktem Zusammenhang standen. Auch gehörte Pinytus in keinem Fall zu den Vertretern eines separatistischen Montanismus, denn Euseb hebt die Orthodoxie seines Antwortschreibens hervor. Aber jedenfalls behandeln jene Schreiben die gleichen Fragen, welchen die neue Prophetie ihre Aufmerksamkeit zugewandt, und bekunden, wie gerade diese die Gemüter erregten und auf sie ein Gegensatz der Parteien sich concentrirte. Eusebius nennt als Gegner der neuen Prophetie besonders Apolinarius, Bischof zu Hierapolis, dem Hauptort Phrygiens (h. e. IV, 27. V, 16). Er soll nach Euseb dem eben erst beginnenden Montanismus entgegengetreten sein, doch soll seine antimontanistische literarische Tätigkeit erst der Zeit nach seiner apologetischen angehören [1]). Die Apologie des Apolinarius setzt aber den Vorfall mit der legio fulminatrix 174 p. Chr. voraus (Eus. h. e. V, 5, 4), und hätte er demnach frühestens um 176—180 gegen die sog. neue Prophetie geschrieben, wärend dieselbe doch schon 177 die entfernten gallischen Gemeinden zu

---

λέγειν, οὐχ ὅμοια τὰ πρῶτα χαρίσματα τοῖς ἐσχάτοις. Auch die Berufung auf Agabus cp. 8 vgl. Eus. V, 17, 3.

3) De trin. III, 41: Die montanistische Berufung auf Joh. 14, 26. 18. 23. 16, 12—14. 1 Cor. 13, 8—10. Die monarchianische Gesinnung des Autors dieser polemischen Schrift zeigt das Anziehen von Joh. 14, 9. 10, 30.

1) Eus. h. e. IV, 27: *Καὶ ἃ μετὰ ταῦτα* — nach seinem apologet. *λόγος* und den 5 Büchern *πρὸς Ἕλληνας* — *συνέγραψε* (sc. Apolinarius) *κατὰ τῆς Φρυγῶν αἱρέσεως μετ' οὐ πολὺν καινοτομηθείσης χρόνον.* — Auch Serapion gedenkt der antimon. Schriften des Apolinarius bei Eus. h. e. V, 19: *πέπομφα ὑμῖν καὶ Κλαυδίου Ἀπολιναρίου τοῦ μακαριωτάτου γενομένου ἐν Ἱεραπόλει τῆς Ἀσίας ἐπισκόπου γράμματα* sc. gegen die sog. neue Prophetie.

einem Einschreiten veranlasste. Daher bleibt jene genauere Zeitbestimmung des Eusebius zunächst fraglich. Jedenfalls aber liegt keinerlei Anlass vor zu einem Zweifel, dass Euseb mit Recht die antimontanistische Polemik des Apolinarius der Anfangszeit des Montanismus zuweist, und ist dieser nicht Verfasser der ihm vielfach zugeschriebenen [1]) von Euseb in einigen Stücken mitgeteilten antimont. Schrift eines Anonymus [2]).

Einige Warscheinlichkeit spricht dafür, dass eine andere als des Apolinarius Stellung zum Montanismus die seines Zeitgenossen Melito von Sardes gewesen ist [3]) Zwar ist nicht einmal eine Beteiligung Melitos an den Verhandlungen in Angelegenheit der neuen Prophetie unzweideutig zu erweisen. Aber sollte in so unmittelbarer Nähe von ihrem Mittelpunkt eine Persönlichkeit von solcher Bedeutung [4]) die montanistische Bewegung unbeachtet gelassen haben? Die Titel mehrerer leider verlorener Schriften (Eus. IV, 26) Melitos weisen aber auch auf einen Zusammenhang mit der neuen Prophetie hin. Hierher wird man zälen dürfen die Werke (*τὰ*) *περὶ πολιτείας τῶν προφητῶν* [5]), *περὶ ἐκκλησίας* und *περὶ προφητείας* als

1) So noch von Hefele, Conciliengeschichte, Aufl. 2, Bd. 1, S. 83 f. Freiburg 1873. Schon Rufinus und Nicephorus IV, 23 haben Euseb so verstanden.

2) Die Worte, aus welchen man die Autorschaft des Apolinarius erschlossen hat, die aber deutlich das Gegenteil aussagen, lauten Eus. V, 16: *Πρὸς μὲν οὖν τὴν λεγομένην κατὰ Φρύγας αἵρεσιν ὅπλον ἰσχυρὸν καὶ ἀκαταγώνιστον ἐπὶ τῆς Ἱεραπόλεως τὸν Ἀπολινάριον — — ἄλλους τε σὺν αὐτῷ πλείους τῶν τηνικάδε λογίων ἀνδρῶν ἡ τῆς ἀληθείας ὑπέρμαχος ἀνίστη δύναμις, ἐξ ὧν καὶ ἡμῖν ἱστορίας πλείστη τις ὑπόθεσις καταλέλειπται.* — Schon der Abfassungszeit wegen kann Apolinarius nicht der Anonymus sein, denn dieser hat 13 Jare nach Maximillas, der letzten Prophetin, Tod geschrieben (Eus. V, 16, 19. V, 17, 4, vgl. auch das *φασί* V, 16, 15 und *ἐπὶ τῶν ἡμετέρων χρόνων* V, 16, 22).

3) Vgl. darüber besonders Piper, Melito. Studien u. Kritiken 1838. I. S. 86—90.

4) Tertullian, der Montanist, beruft sich auf Melito gegenüber den Katholikern als einen der auch bei ihnen Anerkennung als Prophet geniesst, vgl. Hier. de vir. illustr. 24: Huius (Melitos) elegans et declamatorium ingenium laudans Tert. in VII libris, quos scripsit adversus ecclesiam pro Montano dicit a plerisque nostrorum prophetam putari.

5) So Heinichen zu Euseb. und Otto, Corpus apol. saec. sec. IX p. 388 nach Hier. de vir. ill. 24. Die andere Lesart *τὰ περὶ πολιτείας*

veranlasst durch die Ansprüche auf prophetische Autorität und die schismatischen Bestrebungen der Montanisten. Sie sind geschrieben inmitten einer Bewegung, die hervorgerufen war durch das Auftreten von Propheten, welche Erneuerung warhaft christlichen Wandels als ihr Ziel hinstellten, sich auf ihren und ihrer Anhänger Wandel als Zeugniss beriefen und zugleich behaupteten die höchste Vollendung der Prophetie zu repräsentiren und die ware Gemeinde Christi zu constituiren; und diese Schriften haben eben zu ihrem Objekt Prophetie, prophetischen Wandel und Kirche. — Eine entschiedene Zustimmung zu der neuen Prophetie können sie nicht enthalten haben [1]), denn nirgends, auch nicht in jener Berufung Tert.'s auf Melito nach Hier. de vir. ill. 24, findet sich ein Hinweis auf Melito als einen Anhänger der neuen Prophetie. Vielmehr spricht für seine Katholicität jene Anerkennung seiner prophetischen Gabe in katholischen Kreisen, ferner die Berufung des Polykrates auf ihn und zwar als auf einen Bischof der katholischen Kirche Kleinasiens [2]). Folglich muss seine Stellung eine im Wesentlichen gegensätzliche gewesen sein [3]); denn eine ganz unentschiedene ist so nahe dem Hauptherde der montanistischen Bewegung nicht denkbar. Zu den schroffsten Gegnern derselben wird er darum doch nicht gehört haben.

καὶ προφητῶν legte eine Beziehung zu der montanist. Bewegung noch mehr nahe.

1) Gegen Schwegler, der Montanismus u. s. w. S. 146. 171 Anm. 45.

2) Eus. h. e. V, 24: καὶ Μελίτωνα τὸν εὐνοῦχον τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον· ὃς κεῖται ἐν Σάρδεσι περιμένων τὴν ἀπὸ τῶν οὐρανῶν ἐπισκοπὴν, ἐν ᾗ ἐκ νεκρῶν ἀναστήσεται. Die Bezeichnung εὐνοῦχος deutet noch auf keinen Montanismus. Das Wortspiel mit ἐπισκοπήν zeigt, dass er sein Bischofsamt in der Kirche bis zu seinem Tode verwaltet hat.

3) Selbst als eifriger Gegner hätte er wol jenes Lob von Tert. erhalten können, der ja auch den Miltiades rümt als ecclesiarum sophista und von ihm wie von Justin, Irenäus und Proklus sagt adv. Valent. 5: quos in omni opere fidei optaverim assequi. — Wenigstens als einen Gegner der durch Montan hervorgerufenen Bewegung darf man ihn behaupten. Ob er im Uebrigen selbst im weitern Sinn montanistischen Neigungen gehuldigt, muss dahin gestellt bleiben. Vgl. übrigens Melitos Urteil über das Christentum und die Blüte des römischen Staates Eus. h. e. IV, 26, 7. 8.

Eusebius hätte ihn sonst wol unter den Bestreitern des Montanismus erwänt. Vielleicht ist auch nicht one Beziehung zum Montanismus das von Euseb als *τὰ περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου* citirte Werk Melitos. Da der Teufel mit der johanneischen Apokalypse als Schrift nichts zu tun hat, haben mit Recht schon Rufinus und Hieronymus an zwei verschiedene Werke gedacht. Anlass zu einer Schrift über die Apokalypse lag vor in der Bekämpfung derselben durch die sogenannten Aloger als eines nicht johanneischen Werkes. Hat dem entsprechend Melito die Autorschaft und den kanonischen Wert der Apokalypse behandelt, so ist er für sie eingetreten, wie das Schweigen des Euseb, dieses ihres eifrigen Gegners, hierüber beweist [1]). Was aber jene Gegnerschaft der Aloger [2]) gegen die Apokalypse hervorrief, das war vermutlich die Berufung auf sie von Seiten der Montanisten. In der Kirche behielt man aber trotz Ablehnung der neuen Prophetie doch Besonnenheit genug, vor dem entgegengesetzten Irrtum, der Verneinung aller Prophetie in neutestamentlicher Zeit, zu warnen.

Dies ist der auch von Irenäus eingenommene Standpunkt, dessen Bemerkungen uns jenen Gegensatz der Aloger zu den Montanisten zeigen. Zwar nennt er nirgends ausdrücklich die neue Prophetie. Aber er redet adv. haer. III, 11, 9 p. 473 s. ed. Stieren [3]) von solchen, welche in einem gegen eine Geistes-

---

1) Was hiernach warscheinlich ist wäre gewiss, wenn wir *τὰ περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου* als Ein Werk anzusehen hätten — und die Analogie des oben erwänten Werkes Melitos *τὰ περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν*, welches Rufin auch für zwei verschiedene Schriften hielt (vgl. dagegen Vales. und Heinichen z. d. St.), liesse sich dafür anfüren — und vermittelst geringer Correktur *τὰ περὶ εὐαγγελίου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου* lesen dürften. Aber alle Handschriften und Uebersetzungen lesen *διαβόλου*, und machen diese Annahme unmöglich.

2) Vgl. über sie die Literatur bei De Soyres a. a. O. S. 49 f.

3) Alii vero ut donum frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium, in qua paracletum se missurum dominus promisit; sed simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum. Infelices vere, qui pseudoprophetas quidem esse volunt (lies: nolunt) propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia: similia patientes his, qui propter eos, qui in hypocrisi veniunt, etiam a fratrum communicatione se abstinent. Datur autem intelligi, quod huiusmodi ne-

ausgiessung in den letzten Tagen gerichteten Bestreben von der im Evangelium Johannis verheissenen Sendung des in alle Warheit leitenden Parakleten nichts wissen wollen, sondern zugleich das Evangelium und den prophetischen Geist verwerfen. Ihr Verfaren ist aber ein durchaus unglückliches, indem sie im Gegensatz zu falscher Prophetie [1]) überhaupt der Kirche jedwede Prophetengabe nehmen, so dass ihnen das Gleiche widerfärt wie denen, die um der Heuchler willen überhaupt die Kirche verlassen. Sie haben damit auch den Apostel Paulus verwor-

---

que apostolum (Paulum) recipiant. In ea enim epistola, quae est ad Corinthios, de propheticis charismatibus diligenter locutus est et scit viros et mulieres in ecclesia prophetantes. Per haec igitur omnia peccantes in spiritum Dei in irremissibile incidunt peccatum. Hi vero qui sunt a Valentino etc. — Ob hier Irenäus sich etwa an kleinasiatische Schriften z. B. Melites anlehnt, ist nicht zu entscheiden.

[1]) Dass dies der Gedanke ist, stellt sich klar heraus durch die Parallelisirung mit den katharischen Schismatikern. Daher ist die nach Lückes Vorgang bereits von Ritschl a. a. O. S. 542 Anm. 1 als unerlässlich erkannte Correktur des volunt in nolunt durchaus geboten, vgl. bes. Zahn a. a. O. S. 72—85. So auch Lipsius, die Zeit des Irenäus von Lyon und die Entstehung der altkatholischen Kirche, in Sybels Zeitschrift Bd. XXVIII S. 257; dagegen will er in „die Quellen der ältesten Ketzergeschichte“ Lpz. 1875 S, 214 Anm. 1 in den hier gleich den quidam Gnostici adv. haer. III, 11, 2 zwischen Marcion und Valentin eingereihten Gegnern der Prophetengabe die I, 30, 10 ff. charakterisirten Ophiten wiederfinden, volunt lesen und rückübersetzen *οἱ ψευδεῖς μὲν τοὺς προφήτας* (d. h. die alttestamentlichen) *εἶναι θέλουσιν*, welchem dann ihre gleiche Verwerfung der neutestamentlichen Prophetengabe an die Seite gestellt wäre. Aber abgesehen davon, dass hiermit der Gegenüberstellung von beiden Sätzen, dem *μέν* und *δέ*, nicht genügt wäre, begriffe sich die Parallelisirung mit den um der Heuchler willen die Kirche Verlassenden doch durchaus nur unter der Voraussetzung, dass Irenäus mit diesen Ophiten in der Verwerfung der alttestamentlichen Prophetie übereinstimme. Mit Recht hat daher auch Hilgenfeld (Zeitschr. für wiss. Theologie 1875 Heft 2 S. 302) Lipsius' Hypothese als nicht glücklich bezeichnet. Möller a. a. O. S. 759 Anm. hält die überlieferte Lesart fest und übersetzt: Sie behaupten (mit Recht) die Existenz der Pseudoprophetie (im Mont.), leugnen aber (mit Unrecht) das ware Urbild jener Carrikatur. — Die Beziehung der Stelle adv. haer. III, 11, 9 auf die Aloger wird zur Gewissheit durch ihre Vergleichung mit Epiphanius Panarion haer. 51, 35 II, p. 503 ed. Dindorf, Lps. 1859 (vgl. mit dieser letztern bes. die Rückübersetzung der Stelle des Irenäus bei Zahn a. a. O. S. 85.).

fen, der im 1. Corintherbrief von prophetisch Begabten mit Nachdruck redet. — Ist hier eine Nichtannahme der Apokalypse auch nicht mit dürren Worten ausgesagt, so liegt sie doch in der Verwerfung aller Prophetie in der christlichen Kirche, wie dies bestätigt wird durch die Erinnerung, dass auch Pauli Schriften für sie damit ihre Autorität verloren hätten, was voraussetzt, dass sie dies in Betreff der einem Andern (Johannes) zugeschriebenen Schriften selbst einräumten. — Die Argumentation selbst aber, deren sich Irenäus gegen diese extremen Gegner der Montanisten bedient, zeigt wie er mit ihnen einverstanden ist in der Ablehnung der zunächst bestrittenen Prophetie, sie für eine unberechtigte Anmassung hält, und man wird kaum an eine andere als die montanistische denken können. Man kann daher geneigt sein auch die Polemik gegen die Pseudopropheten adv. haer. IV, 33, 6. 7. [1]) (IV, 52. 53 ed. Harvey) als den Montanisten geltend anzusehen, zumal wegen der unmittelbar darauf folgenden Polemik gegen die Schismatiker, was einen Zusammenhang zwischen Pseudopropheten und Schismatikern in ähnlicher Weise nahe legt, wie die Bemerkung adv. haer. III, 11, 9; und zugleich pseudoprophetisch und schismatisch war ja der Montanismus. Doch treten die charakteristischen Eigentümlichkeiten der phrygischen Propheten an den hier befehdeten nicht hervor, das Zusammentreffen der diesen von Irenäus gemachten Vorwürfe mit den gegen jene von ihren Gegnern in Kleinasien erhobenen, kann daher auch durch die innere Verwandtschaft dieser Erscheinung mit jener (auch one,

---

1) § 6. Judicabit autem et pseudoprophetas, qui non accepta a Deo prophetica gratia, nec Deum timentes sed aut propter vanam gloriam aut ad quaestum aliquem aut et aliter secundum operationem mali spiritus fingunt se prophetare mentientes adversus Deum. — § 7. *Ἀνακρινεῖ δὲ (καὶ) τοὺς τὰ σχίσματα ἐργαζομένους κενοὺς ὄντας τῆς τοῦ θεοῦ ἀγάπης καὶ τὸ ἴδιον λυσιτελὲς σκοποῦντας, ἀλλὰ μὴ τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας· καὶ διὰ μικρὰς καὶ τὰς ὑψούσας* (al. *τυχούσας*) *αἰτίας τὸ μέγα καὶ ἔνδοξον σῶμα τοῦ Χριστοῦ τέμνοντας καὶ διαιροῦντας καὶ ὅσον τὸ ἐπ' αὐτοῖς ἀναιροῦντας· τοὺς εἰρήνην λαλοῦντας καὶ πόλεμον ἐργαζομένους, ἀληθῶς διυλίζοντας τὸν κώνωπα, τὸν δὲ κάμηλον καταπίνοντας. Οὐδεμία δὲ τηλικαύτη δύναται πρὸς αὐτῶν κατόρθωσις γενέσθαι, ἡλίκη τοῦ σχίσματός ἐστιν ἡ βλάβη.* Judicabit autem et omnes eos, qui sunt extra veritatem id est qui sunt extra ecclesiam, ipse autem a nemine iudicabitur.

dass sie mit der Person Montans in Zusammenhang stände) hervorgerufen sein [1]). — Ein Anathema hat Irenäus über die Anhänger der neuen Prophetie nicht ausgesprochen. Er bestätigt auch, dass in der Kirche seiner Zeit noch charismatische Gaben vorhanden waren [2]).

Zu unmittelbarem persönlichen Eingreifen in die Angelegenheiten der neuen Prophetie gelangte Irenäus als Ueberbringer der Briefe, welche die gallischen Confessoren um 177 an den Bischof von Rom des Friedens der Kirche halber sandten [3]). Eusebius gibt diesen Briefen das Zeugniss vollkommener Orthodoxie, sie können demnach nicht sich auf die Seite der neuen Prophetie gestellt haben. Dagegen spricht auch das ganze Verhalten der Märtyrer: Dass Attalus den Alkibiades bewog seine asketische Lebensweise einzustellen Eus. V, 3, dass

---

[1]) Vgl. propter vanam gloriam mit *ἐν ἐπιθυμίᾳ ψυχῆς ἀμέτρῳ φιλοπρωτείας* Eus. V, 16, ad quaestum aliquem mit *ὁ τὴν ὠροληψίαν ἐπιτεχνώμενος* Eus. V. 18, secundum operationem mali spiritus mit *ἐν πλάνης πνεύματι ὑπάρχοντι* V, 16. Doch stimmt die Bemerkung des Irenäus auch ganz mit der Schilderung des falschen Propheten im Pastor des Hermas, welcher *ὑψοῖ ἑαυτὸν καὶ θέλει πρωτοκαθεδρίαν ἔχειν* mand. 11, 12, *μισθοὺς λαμβάνει τῆς προφητείας* ib., *ὁ διάβολος πληροῖ αὐτὸν τῷ αὐτοῦ πνεύματι* 11, 3. — Ueber das Verhältniss des Hermas zum Montanismus s. Beil. 2. — Der auf Separatismus gerichteten Pseudopropheten gedenkt Irenäus auch IV, 26, 2 (IV, 40 ed. H.): Den Presbytern als den Inhabern der apostolischen Succession sei zu gehorchen; reliquos vero, qui absistunt a principali successione et quocunque loco colligunt, suspectos habere, vel quasi haereticos et malae sententiae vel quasi scindentes et elatos et sibi placentes; aut rursus ut hypocritas, quaestus gratia et vanae gloriae hoc operantes.

[2]) Adv. haer. II, 32, 4 (bei Eus. V, 7, 4): *Οἱ δὲ καὶ πρόγνωσιν ἔχουσι τῶν μελλόντων καὶ ὀπτασίας καὶ ῥήσεις προφητικάς. — Οὐκ ἔστιν ἀριθμὸν εἰπεῖν τῶν χαρισμάτων, ὧν ἡ ἐκκλησία ἐπιτελεῖ.* Und V, 6, 1 (ib.): *καθὼς καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προφητικὰ χαρίσματα ἐχόντων* etc. Auch Harnack erklärt ihn deshalb für montanisirend. Z. f. K. G. III, 371 Anm. 2.

[3]) Eus. h. e. V, 3: *Οἱ κατὰ τὴν Γαλλίαν ἀδελφοὶ τὴν ἰδίαν κρίσιν καὶ περὶ τούτων* (sc. *Φρύγων*) *εὐλαβῆ καὶ ὀρθοδοξοτάτην ὑποτάττουσιν, ἐκθέμενοι καὶ τῶν παρ' αὐτοῖς τελειωθέντων μαρτύρων διαφόρους ἐπιστολὰς, ἃς ἐν δεσμοῖς ἔτι ὑπάρχοντες, τοῖς ἐπ' Ἀσίας καὶ Φρυγίας ᾽αδελφοῖς διεχάραξαν, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Ἐλευθέρῳ τῷ τότε Ῥωμαίων ἐπισκόπῳ τῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης ἕνεκα πρεσβεύοντες.*

sie die Gefallenen wieder annahmen Eus. V, 2. Da die Briefe aber abzielten auf den Frieden der Kirche, so muss — wie das ja Märtyrer als ihre besondere Aufgabe ansahen — ihr Streben ein vermittelndes gewesen sein, nur so war ein Friede zu erreichen [1]). Prophetische Gabe war ja auch in ihrer Mitte vertreten und ebenso strenge Askese (Eus. V, 3, 2).

Wärend man so fern vom eigentlichen Schauplatz der an Montan anknüpfenden Bewegung zu einer milden, relativ günstigen Beurteilung derselben geneigt war, wurde sie in Kleinasien von kirchlicher Seite auch dort entschieden bekämpft, wo man sich zu dem extremen Gegensatz der Aloger nicht fortreissen liess. — Miltiades verfasste gegen sie eine Schrift mit dem Nachweis *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν* [2]). Er trat also hier entgegen der Behauptung von der Notwendigkeit eines Redens in der Ekstase bei einem Propheten. Damit könnte die Möglichkeit, dass ein Prophet in ekstatischem Zustande rede, noch immer zugestanden sein. Aber obwol die Montanisten die Ekstase als der Prophetie überhaupt eigentümlich behaupteten (s. u.), so doch nur zur Verteidigung des ekstatischen Redens ihrer Propheten, ja sie räumten selbst ein, dass für ihre Propheten die Ekstase eine besondere Bedeutung habe (Epiph. 48, 8), von ihnen in anderer Weise ein ekstatisches Reden gelte als von den übrigen. Sie sahen gerade hierin einen Vorzug ihrer Prophetie, one deshalb den andern Propheten die Prophetengabe abzusprechen. Miltiades hatte daher gegenüber den Montanisten nicht zu verteidigen, dass es auch solche Propheten gebe, die nicht in Ekstase redeten, sondern wenn er gegen das Reden im ekstatischen Zustand als Zeichen der Prophetie schrieb, kann er nur dies Reden überhaupt für die Propheten verneint, eben das ekstatische Reden der montanistischen Propheten als ein Zeichen von Pseudoprophetie erklärt haben [3]). Genaueres über ihren Inhalt ist

---

1) Vgl. Tert. adv. Prax. 1: (den römischen Bischof) ex ea agnitione (der der montanistischen Propheten) pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem. Doch redet hier ein Montanist.

2) Der Anonymus bei Euseb h. e. V, 17: *Ταῦτα εὑρὼν ἔν τινι συγγράμματι αὐτῶν ἱνισταμένων τῷ Μιλτιάδου τοῦ ἀδελφοῦ συγγράμματι, ἐν ᾧ ἀποδείκνυσι περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν.*

3) Aenlich lautet der Titel der gegen den Gebrauch der Hostie

nicht bekannt [1]). Wir wissen nur, dass sie von montanistischer Seite eine schriftliche Entgegnung fand (s. S. 26 Anm. 2). — Die Nachricht über beide Schriften gibt das antimontanistische Werk eines Anonymus, aus welchem Euseb Bruchstücke mitteilt (hist. eccl. V, 16. 17).

Dies Werk bestand aus 3 Büchern. Der Widerlegung des montanistischen Irrtums geht im Anfang des ersten Buches (V, 16, 3—11) voraus die von Euseb mitgeteilte Geschichte der neuen Prophetie von Montans Auftreten bis zu seiner Verwerfung von Seiten der Kirche. Das zweite Buch weist ab in dem communicirten Bruchstück (V, 16, 12—19) die von den neuen Propheten, speciell von Maximilla gegen die Kirche erhobenen Beschwerden wegen Verwerfung des jetzt am Ende der Welt beim Nahen der letzten Trübsal sie heimsuchenden Geistes. Der Ausspruch Christi Matth. 23, 34 insbesondere, welchen die Montanisten nun in Erfüllung gehen sahen, stehe ausser aller Beziehung zu dieser neuen Prophetie [2]). Das dritte

---

gerichteten Schrift Leos, des russischen Metropol.: *Λόγος πρὸς λατίνους, ὅτι οὐ δεῖ τελεῖσθαι τὰ ἄζυμα.* Ebenso Canon 6 des Concils von Nicäa (bei Hefele, Conciliengesch. I S. 389): *Καθόλου δὲ πρόδηλον ἐκεῖνο, ὅτι εἴ τις χωρὶς γνώμης τοῦ μητροπολίτου γένοιτο ἐπίσκοπος, τὸν τοιοῦτον ἡ μεγάλη σύνοδος ὥρισε μὴ δεῖν εἶναι ἐπίσκοπον.* Auch Eus. IV, 15, 8.

1) Irriger Weise ist von Vielen das von Euseb h. e. V, 17 aus dem Werk des Anonymus Mitgeteilte dem des Miltiades zugeschrieben worden (s. bei Otto corp. apol. IX p. 371 s.).

2) *Ἐπειδὰν-τοίνυν καὶ προφητοφόντας ἡμᾶς ἀπεκάλουν, ὅτι μὴ τοὺς αὐτῶν προφήτας ἐδεξάμεθα· τούτους γὰρ εἶναι φασὶν, οὕσπερ ἐπηγγείλατο τῷ λαῷ πέμψαι ὁ κύριος, ἀποκρινάσθωσαν ἡμῖν πρὸς θεοῦ, ἔστι τις τούτων — —, ὅστις ὑπὸ Ἰουδαίων ἐδιώχθη, ἢ ὑπὸ παρανόμων ἀπεκτάνθη; οὐδείς· οὐδέ γέ τις αὐτῶν κρατηθεὶς ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος ἀνεσταυρώθη; οὐ γαρ οὖν· οὐδὲ μὴν οὐδὲ ἐν συναγωγαῖς Ἰουδαίων τῶν γυναικῶν τις ἐμαστιγώθη ποτὲ, ἢ ἐλιθοβολήθη. οὐδαμόσε οὐδαμῶς.* Es ist nicht zu verkennen die Beziehung auf Matth. 23, 34: *ἰδοὺ, ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας — —, καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ σταυρώσετε καὶ ἐξ αὐτῶν μαστιγώσετε ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν καὶ διώξετε;* vgl. auch V. 37: *ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν.* — Diesen Zusammenhang hat Zeller übersehen, wenn er in seinen Tübinger Jahrbüchern 1842 S. 383 auch aus der Bemerkung des Anonymus, dass die Montanisten nicht von den Juden verfolgt worden seien, auf den judenchristlichen Charakter des Montanismus schliessen

Buch cp. 16, 20—17, 4, welches teilweise gegen eine antimontanistische Schrift gerichtet ist, zeigt, wie auch die montanistischen Märtyrer noch kein Beweis für die Warheit der neuen Prophetie seien, wol aber die ekstatische Art dieser Prophetie sie als im Widerspruch mit der waren Alten und Neuen Testaments erweise.

Das Werk ist gerichtet an Ἀουίρκιος Μαρκέλλος [1]). Der Name des Verfassers war offenbar Eusebius selbst unbekannt (s. o. S. 20 Anm. 2), doch muss er Presbyter oder Bischof gewesen sein (vgl. V, 16, 5 τοῦ συμπρεσβυτέρου ἡμῶν), warscheinlich das Letztere, indem er sich mit Abircius und Zotikus gegenüber den Presbytern zu Ancyra zusammenfasst [2]). Der Verfasser bekennt im Eingang (προοιμιάζεται) schon mehrfach vom Adressaten zu einer derartigen Schrift aufgefordert worden zu

---

will. — Die Probe auf die Richtigkeit meiner Auffassung liefert Didymus de trin. III, 41, 3.

1) Bei der Seltenheit des Namens Abircius zumal in griechischen Landen ist an der Identität mit dem Abircius nicht zu zweifeln, dessen die griechischen Menologien als τοῦ ἁγίου καὶ ἰσαποστόλου Ἀβερκίου ἐπισκόπου Ἱεραπόλεως, τοῦ θαυματούργου am 22. Oct. gedenken. Von Halloixius ist sein Leben im 2. Bd.: De illustribus Orientalis ecclesiae scriptoribus veröffentlicht. Ebenso bei Migne Bd. 115 unter den Werken des Simeon Metaphrastes. Diese vita lässt Abercius Bischof zu Hierapolis sein unter Markus Antoninus und Leucius Verus. Und zwar weist nicht blos der Eingang dieser Zeit den Abercius zu, sondern es wird von ihm berichtet wie er auf Bitten der Faustina ihre Tochter heilt. Diese Zeitbestimmung ist nun, wenn beide Abircius identisch sind, offenbar falsch (s. u.). Deshalb ist aber kein Grund zu bezweifeln, dass Abircius wirklich Bischof von Hierapolis war. Die Anrede ὦ μακάριε V, 16, 15 dürfte auch auf sein Bischofsamt deuten.

2) Hier. de vir. ill. cp. 39 T. II p. 653 ff. ed. Migne nennt Rhodon als den Verfasser: Miltiades, cuius Rhodon in opere quod adversus Montanum, Priscillam, Maximillamque composuit recordatur. Ebenso cp. 37: adv. Phrygas insigne opus. Es muss auffallen, dass hier Hieronymus besser unterrichtet sein soll, als Eusebius. Ein ander Mal catal. 40 vindicirt Hieronymus dasselbe Werk dem Apollonius. Dabei liegt nun offenbar eine Verwechslung vor mit dem bei Euseb gleich darauf folgenden Werk des Letzteren. So wird denn auch warscheinlich cp. 37 u. 39 eine Verwechslung statt haben mit dem unmittelbar vorhergehenden (V, 13) des Rhodon gegen Apelles. Das Werk des Anonymus ist später als Rhodon.

sein, es aber bisher unterlassen zu haben aus Furcht dem Worte des neuen Testamentes des Evangeliums etwas hinzuzufügen. Nun aber hat er geschrieben in Folge einer Disputation mit den Anhängern der neuen Prophetie zu Ancyra in Galatien und auf Bitte der dortigen Presbyter V, 16, 5. Ist er somit noch selbst der montanistischen Bewegung persönlich nahe gekommen, so liegt der Beginn derselben doch so weit zurück, dass bereits 13 Jare seit dem Tod der letzten Prophetin, der Maximilla, verflossen sind [1]). Daher ist er für die frühere Periode auf die Ueberlieferung angewiesen [2]), für deren Zuverlässigkeit in allen Stücken er selbst nicht einmal einzutreten wagt [3]). Doch erweckt dies Eingeständniss ein günstiges Vorurteil für die historische Gewissenhaftigkeit des Verfassers (gegen Ritschl S. 526). Teilweise mag er schriftlichen Quellen gefolgt sein, von welchen er auch den Ausdruck *φασί* recht wol gebrauchen konnte. Er wollte seine Zeitgenossen belehren, und das mündlich Ueberlieferte durfte diesen so gut wie ihm selbst schon bekannt sein. Auch ist er über manches in der Vergangenheit Liegende sehr speciell unterrichtet. Einige Berürungen mit Epiphanius (vgl. z. B. V, 17, 2 mit Epiph. haer. 48, 3)[4]) können auch nur zufällige oder durch Benutzung der Schrift des Anonymus durch Epiphanius entstanden sein. Gewiss ist, dass ihm sowol Sammlungen von Aussprüchen der neuen Propheten vorlagen [5]) wie auch eine zu ihrer Verteidigung verfasste Schrift (s. o).

Den Fragmenten aus der Schrift des Anonymus reiht Eu-

---

1) Eus. V, 16, 19: *Πλείω γὰρ ἢ τρισκαίδεκα ἔτη εἰς ταύτην τὴν ἡμέραν ἐξ οὗ τετελεύτηκεν ἡ γυνή* (Maximilla). — Vgl. auch 16, 22: *ἐπὶ τῶν ἡμετέρων χρόνων* gegenüber denen des Auftretens des Montanismus.

2) V, 16, 7: *Κώμη τις εἶναι λέγεται ——. ἔνθα φασίν.* 16, 13: *λέγονται.* 16, 14: *πολύς αἴρει λόγος.*

3) V, 16, 15: *Φασὶ γοῦν τοῦτο οὕτως γεγονέναι, ἀλλὰ μὴ ἄνευ τοῦ ἰδεῖν ἡμᾶς ἐπίστασθαί τι τῶν τοιούτων νομίζομεν. ἴσως μὲν γὰρ οὕτως, ἴσως δὲ οὐχ οὕτως τετελευτήκασιν* etc.

4) Mit Eus. V, 17, 4: *δεῖν γὰρ εἶναι τὸ προφητικὸν χάρισμα ἐν πάσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ μέχρι τῆς τελείας παρουσίας ὁ ἀπόστολος ἀξιοῖ,* vgl. die Forderung Epiph. 48, 2, die Montanisten sollten auch nach Maximilla noch Propheten aufweisen, *ἵνα μὴ ἀργήσῃ ἡ παρ' αὐτοῖς λεγομένη χάρις.*

5) Nur so erklärt sich seine genaue Kenntniss des Inhaltes der prophetischen Reden, wie diese sich z. B. V, 16, 9 kund gibt. Ebenso 16, 12. 17. 18.

sebius an auszugsweise Mitteilungen über ein antimontanistisches, seiner Meinung nach späteres, Werk des Apollonius, eines *ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεύς* [1]). Es ist geschrieben 40 Jare nach dem Auftreten der neuen Prophetie [2]). Apollonius versucht den Montanismus zu bestreiten einerseits durch den Nachweis, dass die — auch ihm schriftlich vorliegenden — Weissagungen seiner Propheten falsch seien, andererseits durch Charakterisirung des mit dem Anspruch auf Prophetentum unverträglichen Lebens seiner Häupter [3]). Nur aus den auf das letztere gerichteten Ausfürungen des Apollonius hat Euseb Bruchstücke aufbewart. Sie enthalten Mitteilungen über Montanus, die Prophetinnen und die montanistischen Confessoren Themison und Alexander. Die unfreundliche Charakteristik derselben berechtigt noch nicht den Angaben von vornherein alle Glaubwürdigkeit abzusprechen (so Ritschl S. 525 f.), aber zu beachten ist, dass bereits Tertullian alle Anschuldigungen des Apollonius zu widerlegen versucht hat [4]).

---

1) Vielfach hat man diesen Apollonius identificirt mit dem unter Commodus Märtyrer gewordenen (so schon Niceph. h. e. IV, 26). Es lassen sich aber hiefür keine Gründe beibringen, abgesehen davon, dass beide wesentlich der gleichen Zeit angehört zu haben scheinen. Eusebius selbst hat beide Personen unterschieden, ebenso Hieronymus im Catalogus. Der Märtyrer hatte seinen Wonsitz in Rom, scheint Mitglied des Senats gewesen zu sein (so Hier. catal. 40 u. Vales. zu Eus. V, 21, 4). Die Schrift des Apollonius dagegen — obwol hernach auch im Abendland bekannt, vgl. Tert.'s Entgegnung im 7. Buch de ecstasi nach Hier. catal. cp. 53 — zeigt ihren Verfasser in Kleinasien, vgl. bes. 18, 9 den Hinweis auf Vorgänge in Ephesus u. *τὸ τῆς Ἀσίας δημόσιον ἀρχεῖον* daselbst. So nennt auch der liber Praedestinatus den Apollonius Bischof von Ephesus (Apollonius Ephesiorum antistes cp. 26), vielleicht ein Schluss aus Eusebius.

2) Eus. V, 18, 12: *Ὁ δ' αὐτὸς οὗτος Ἀπολλώνιος κατὰ τὸ αὐτὸ σύγγραμμα ἱστορεῖ ὡς ἄρα τεσσαρακοστὸν ἐτύγχανεν ἔτος ἐπὶ τὴν τοῦ συγγράματος αὐτοῦ γραφὴν, ἐξ οὗ τῇ προσποιήτῳ αὐτοῦ προφητείᾳ ὁ Μοντανὸς ἐπικεχείρηκεν.*

3) Eus. V, 18, 1: *Ἀπολλώνιος — ἴδιον κατ' αὐτῶν πεποίηται σύγγραμμα, τὰς μὲν φερομένας αὐτῶν προφητείας ψευδεῖς οὔσας κατὰ λέξιν εὐθύνων, τὸν δὲ βίον τῶν τῆς αἱρέσεως ἀρχηγῶν ὁποῖός τις γέγονεν διαλέγχων.*

4) Hier. de vir. ill. cp. 40: Tert. sex voluminibus adversus ecclesiam editis, quae scripsit *περὶ ἐκστάσεως*, septimum proprie adversus Apollonium elaboravit, in quo omnia quae ille arguit conatur defendere.

Viel kürzer als über die Werke des Anonymus und des Apollonius sind die Notizen des Eusebius über das des Serapion, Bischofs von Antiochien[1]), V, 19. Es ist dies ein an Karikus und Pontius, kirchliche Männer, gerichtetes Schreiben[2]). Ihm waren beigelegt[3]): Die antimontanistischen Schriften des Claudius Apolinarius (s. o. S. 19 Anm. 1). Der Brief teilt mit die eigenen handschriftlichen Bemerkungen verschiedener Bischöfe[4]). Zweier davon gedenkt Euseb namentlich. Die erstere: *Αὐρήλιος Κυρήνιος μάρτυς ἐῤῥῶσθαι ὑμᾶς εὔχομαι*, muss einem Brief angehört haben, und zwar war sie eine *ὑποσημείωσις*. Dann dürfte der Autor des Briefs schwerlich Aurelius Kyrenius selbst sein, vielmehr wird es sich um ein Collektivschreiben mehrerer Personen handeln. Der andere genannte Unterzeichner ist *Αἴλιος Πούβλιος Ἰούλιος ἀπὸ Λεβελτοῦ κολωνίας τῆς Θράκης ἐπίσκοπος*. Er kann nicht leicht ein von Antiochien ausgegangenes Schreiben unterzeichnet haben; denn wie käme ein thrakischer[5]) Bischof nach Antiochien? Es lag hier also entweder dem Serapion das Ausschreiben einer Synode vor, wie deren in Angelegenheit des Montanismus viele in Kleinasien gehalten wurden Eus. h. e. V, 16, 10; oder es sind in der montanistischen Angelegenheit eingegangene Gutachten mit der Kirche Kleinasiens in Verbindung stehender Kirchen än-

---

Vgl. auch Tert. adv. Prax. 1, Praxeas habe falsa de ipsis prophetis et ecclesiis eorum adseverando den römischen Bischof umgestimmt.

1) Serapion ist nach Eusebs Kirchengeschichte gleichzeitig mit Demetrius von Alexandrien und Viktor von Rom (V, 22), nach der Chronik fällt sein Amtsantritt in das Jar 2206 Abrahams Commodi XI, so auch Hieronymus, also 190 n. Chr. Vgl. Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe. Kiel 1869. S. 172.

2) V, 19, 1: *ἐν ἰδίᾳ ἐπιστολῇ τῇ πρὸς Καρικὸν καὶ Πόντιον.* VI, 12, 1: *τὰ πρὸς Πόντιον καὶ Καρικὸν, ἐκκλησιαστικοὺς ἄνδρας.*

3) Eus. V, 19, 2: *Ὅπως δὲ καὶ τοῦτο ἴδητε, ὅτι τῆς — — ἐπικαλουμένης νέας προφητείας ἐβδέλυκται ἡ ἐνέργεια παρὰ πάσῃ τῇ ἐν κόσμῳ ἀδελφότητι, πέπομφα ὑμῖν καὶ Κλαυδίου Ἀπολιναρίου — — γράμματα.* Das Perfekt in *πέπομφα* ist offenbar das in Briefen übliche.

4) Eus. h. e. V, 19, 3: *Ἐν ταύτῃ — — ἐπιστολῇ καὶ ὑποσημειώσεις φέρονται διαφόρων ἐπισκόπων, ὧν ὁ μέν τις ὧδέ πως ὑποσεσημείωται* etc. 19, 4: *Καὶ ἄλλων δὲ πλειόνων τὸν ἀριθμὸν ἐπισκόπων συμψήφων τούτοις ἐν τοῖς δηλωθεῖσι γράμμασιν αὐτόγραφοι φέρονται σημειώσεις.*

5) Debeltus ist das heutige Burgas.

lich dem Schreiben der gallischen Märtyrer Eus. V, 3, 4. Uebrigens erfolgte die Bemerkung des Aelius Publius Julius zu einer Zeit, als bereits das Vorgehen des Sotas in Anchialus gegen Priskilla der Vergangenheit angehörte [1]).

In Bezug auf alle diese von Eusebius mitgeteilten für die Geschichte des Montanismus resp. seiner Bekämpfung urkundlichen Schriftstücke ist zu beachten, dass sich nicht bestimmen lässt in wie weit die offenbar besonders auf historische Notizen gerichtete Auswal des Eusebius nicht eine willkürliche vielleicht ungerechte gewesen, Andererseits hat A. Harnack [2]) bemerkt, dass Eusebius „als Historiker vielleicht nirgendwo mehr gesündigt" habe, als indem er „eine Sektenstiftung des Montanus an die Stelle eines Kampfes zweier Richtungen setze", von denen die ältere das Fortdauern göttlich giltiger Offenbarungen behaupte, wärend die jüngere siegreiche einen abgeschlossenen Kanon von Schriften des apostolischen Zeitalters zur Geltung bringe. Die nächste Aufgabe dieser Untersuchung ist die mit den phrygischen Propheten zusammenhängende Bewegung, und über diese orientirt Euseb. Aber es werden die von ihm gebotenen Nachrichten wie die der andern katholischen Schriftsteller darauf anzusehen sein, ob nicht, was sie als montanistisch darstellen, nur die verkümmerten Reste einer früher als die katholische zu Recht bestehenden Richtung sind, wodurch vielleicht Euseb absichtlich den Tatbestand zu verdunkeln sucht, und die Frage ist zu erörtern, ob nicht die in den Mitteilungen Eusebs behandelten Vorgänge nur Symptome waren einer das Leben der Kirche in seiner Tiefe bewegenden Krisis.

Von der katholischen Kirche bereits unterschieden zeigen den Montanismus die Akten des Pionius [3]) sofern sie auch

---

1) Die Bezeichnung des Sotas als μακάριος involvirt nicht, dass dieser bereits gestorben ist vgl. Eus. V, 16, 15: ὦ μακάριε (Anrede an den Adressaten) VI, 19, 18. VI, 11, 6 (τὰ γράμματα ἀπέστειλα διὰ Κλήμεντος τοῦ μακαρίου πρεσβυτέρου) und die von A. Harnack beigebrachten Stellen Ztschr. f. hist. Theol. 1874 S. 220 f. Dagegen weist das von ihm ausgesagte ἠθέλησε in die Vergangenheit zurück und zwar wie es scheint nicht die allernächste.

2) In Briegers Zeitschr. f. Kirchengeschichte, 1879 Heft 3 S. 373.

3) Nach Euseb gehört das Martyrium des Pionius derselben Zeit an, wie das des Polycarp (IV, 15, 46): Ἐν τῇ αὐτῇ δὲ περὶ αὐτοῦ

unter den Genossen des Pionius eines Montanisten gedenken [1]). Doch wird auch nirgends eine derartige Zurückweisung der Gemeinschaft mit ihm angedeutet, wie sie der Anonymus von den Märtyrern in Apamea erzält (Eus. V, 16, 22), so entschieden sonst Pionius die Ausschliesslichkeit der katholischen Kirche

---

(sc. *Πολυκάρπου*) *γραφῇ καὶ ἄλλα μαρτύρια συνῆπτο κατὰ τὴν αὐτὴν Σμύρναν πεπραγμένα ὑπὸ τὴν αὐτὴν περίοδον τοῦ χρόνου τῆς τοῦ Πολυκάρπου μαρτυρίας — —. Τῶν γε μὴν τότε περιβόητος μάρτυς εἷς τις ἐγνωρίζετο Πιόνιος.* Sämmtliche Martyrien bieten die Zeit des Decius als Verfolgungszeit. Sind nun gerade diese chronologischen Angaben zu Anfang und Schluss solcher Akten höchst unzuverlässig, so wird doch auch in den Akten des Gordianus bereits gedacht (acta sanct. Febr. I, 44). Zahn, Weltverkehr und Kirche während der drei ersten Jahrhunderte, Hann. 1877, S. 49 f. No. 28 hat darauf aufmerksam gemacht, dass der Proclus et Quintilianus (= *Πρόκλος ὁ καὶ Κυϊντιλιανός*) der Akten warscheinlich der Quintilianus Cornelius Proclus ist, welcher unter Mark Aurel und Verus (zwischen 161 und 169) Prokonsul von Kleinasien war (Waddington, Fastes des provinces asiatiques, Paris 1872, p. 232 f.). Für die ursprüngliche Form der Akten halte ich die in den acta sanct. dem Metaphrasten zugeschriebene. Diese Akten geben sich als mit dem Martyrium gleichzeitig vgl. §. 1: vir apostolicus nostris temporibus fuit, §. 22: nos qui praesentes eramus. Dadurch ist jedoch noch nicht verbürgt, dass diese Akten, welche vielfach ihre Ursprünglichkeit verraten, in völlig unveränderter Form auf uns gekommen sind. Eine ungleich grössere Bearbeitung haben aber die Akten erfaren, von deren griechischem Text ich aus einem Codex der moskowischen Synodalbibliothek Nr. 184 nach Matthäi, gegenwärtig 183 fol. 100 ff. (mit einem Bildniss, den Flammentod des Pionius darstellend) eine Abschrift genommen habe. Sie bekunden schon durch die fast wörtliche Uebereinstimmung ihres Eingangs mit der Reproduction der Akten des Carpus, Papilus und ihrer Genossen durch den Metaphrasten (Migne 115 p. 105 ss.) diesen auch als ihren Verfasser. Der Prokonsul wird hier nur *Κυντιλιανός* genannt. An die Stelle der redenden Augenzeugen §. 22 ed. Boll. sind *ἄνδρες θεοφιλεῖς* getreten, wie überhaupt eine verallgemeinernde Umarbeitung jenes Textes hier vorliegt.

1) Acta Pionii bei Ruinart cp. 11 not. 36 (ed. 2. p. 145, ed. Galura I. p. 334): mulierem nomine Macedoniam (s. a. cp. 2), de carcere vico, sectae Phrygum. Dagegen richtiger Boll. §. 12 p. 44, Maced. ex vico Carena, et ex haeresi Phrygum quemdam, nomine Eutychianum. Cod. Mosqu. fol. 203: *Εὐτυχιανὸν τῆς αἱρέσεως ὄντα τῶν Φρυγῶν.*

betont (§. 9. 19). In den von Celsus erwänten Propheten [1]), welche als Wort Gottes, des Sones Gottes oder des hl. Geistes das bevorstehende Weltgericht verkünden, montanistische zu erblicken (so Ritschl S. 490), legt Inhalt wie Form gleich nahe, obschon die Manung dem zukünftigen Gericht zu entrinnen ja überhaupt den im Vordergrund stehenden Inhalt der christlichen Predigt bildete.

Neben den genannten Fragmenten teilt Eusebius noch einige Bruchstücke mit aus einem Dialog des Gajus, eines kirchlichen Mannes, mit dem Montanisten Proklus [2]). Unter Zephyrinus dem Bischof von Rom habe dieser Dialog stattgefunden, — eine Notiz, die Euseb offenbar einer deutlichen Angabe der Schrift selbst entnommen hat [3]). In den Fragmenten dieses Dialogs macht Gajus gegen den Montanismus die Autorität des röm. Stules geltend, indem er sich auf die Gründer der röm. Kirche, Petrus und Paulus, deren Grab sie in ihrer Mitte habe, beruft. Proklus stellt dem gegenüber die Autorität Kleinasiens — der Heimat des Montanismus — durch seine prophetisch begabten Kirchenlichter [4]). Gajus wirft ferner den Montanisten ihr *συντάττειν καινὰς γραφάς* (s. ob. S. 17 Anm. 1) vor. Endlich findet er Gelegenheit, von einer Apokalypse des Kerinth zu reden. Dies geschieht aber in einer Weise, welche die Vermutung wachruft, dass Gajus hierdurch die johanneische Apokalypse dem Kerinth zugeschrieben habe [5]), zu-

---

1) Orig. ctr. Celsum VII, 9. T. 20 p. 13 f. ed. Lommatzsch. — Nach Keim, Celsus' Wahres Wort, Zürich 1873, hat Celsus im J. 178 geschrieben.

2) Hist. eccl. II, 25. III, 28. 31. VI, 20.

3) Eher gehört dieser Vorfall der frühern als der spätern Periode von Zephyrin's Bischofszeit an, da in der Schrift Tertullians adv. Valentinianos cp. 5 seiner bereits gedacht wird als virginis senectae et christianae eloquentiae dignitas, diese aber um 205—210 geschrieben zu sein scheint, vgl. meine Diss. „Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung untersucht" S. 51.

4) Vgl. „Die Schriften Tert.s" S. 88.

5) Vgl. III, 28, 2: *Ἀλλὰ καὶ Κήρινθος ὁ δι' ἀποκαλύψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων τερατολογίας ἡμῖν ὡς* | Apoc. 1, 1 f.: *Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεός, δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ — — καὶ ἐσήμανεν ἀποστείλας διὰ*

mal, wenn man das Zeugniss des Dionysius vergleicht, dass einige *τῶν πρὸ ἡμῶν*, also kirchliche Männer, dies getan [1]). Hat diese Vermutung recht — zur Gewissheit wird sich in dieser Sache aber schwer gelangen lassen [2]) —, dann wäre von vornherein die Hypothese Ligthfoots abzuweisen, dass der Verfasser dieses Dialogs kein anderer sei als Hippolyt [3]). Wie in jenem Dialog zwischen Jason und Papiskus diese Personen fingirte Namen repräsentiren, so verhalte es sich auch mit dem Gajus und Proklus des von Euseb II, 25 u. s. w. citirten Dialogs. Wenn Ebed Jesu [4]) unter Hippolyts Werken capita adv. Gaium erwäne, so beruhe dies auf einer Verwechslung. Harnack hat schon bemerkt, wie diese interessante Hypothese

---

δι' ἀγγέλων αὐτῷ δεδειγμένας ψευδόμενος, ἐπεισάγει λέγων, μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ Χριστοῦ καὶ πάλιν ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ἐν Ιερουσαλὴμ τὴν σὰρκα πολιτευομένην δουλεύειν κτλ. Καὶ — ἀριθμὸν χιλιονταετίας ἐν γάμῳ ἑορτῆς — — λέγει γίνεσθαι mit *τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ* und

Apoc. 21, 1 f.: *Καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινήν· — καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν — —, ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς*, sowie Apoc. 20, 4: *Καὶ ἔζησαν καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ χίλια ἔτη.*

1) Eus. hist. eccl. VII, 25, 1 ff.: *Τινὲς μὲν οὖν τῶν πρὸ ἡμῶν ἠθέτησαν — — πάντη τὸ βιβλίον — — ἀσυλλόγιστον ἀποφαίνοντες, ψεύδεσθαί τε τὴν ἐπιγραφήν. Ἰωάννου γὰρ οὐκ εἶναι λέγουσιν· ἀλλ' οὐδ' ἀποκάλυψιν εἶναι —· Κήρινθον δὲ* (sc. sei ihr Verfasser) — — *ἀξιόπιστον ἐπιφημίσαι θελήσαντα τῷ ἑαυτοῦ πλάσματι ὄνομα. Τοῦτο γὰρ εἶναι τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ τὸ δόγμα, ἐπίγειον ἔσεσθαι τὴν τοῦ Χριστοῦ βασιλείαν καὶ — — ἔσεσθαι ἐν σιτίοις καὶ ποτοῖς καὶ γάμοις, καὶ δι' ὧν εὐφημότερον ταῦτα ᾠήθη πορισθῆναι, ἑορταῖς καὶ θυσίαις καὶ ἱερείων σφαγαῖς.*

2) Mit besonderer Bestimmtheit wird sie vertreten von Iwanzow-Platonow, Die Häresien und Schismata der ersten 3 christlichen Jarhunderte. Moskau 1877 (russisch).

3) Im Journal of Philology 1868 S. 98—112. Mir nur bekannt durch Harnack (Herzog-Plitt, Realenc. IV S. 805 f.).

4) Hippolyti opera cur. Fabricio, 1716, I. p. 224. (Assem. bibl. orient. III p. 15).

an der unzweifelhaften Historicität des Proklus (Tert. adv. Val. 5, Pseudotert. 7) scheitere [1]).

Zu den den Montanismus betreffenden Fragen scheint Hippolyt Stellung genommen zu haben zunächst in seinen Schriften *ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως* und *περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις* [2]). In der ersteren, welche zugleich beiden johanneischen Schriften, Evangelium und Apokalypse, gewidmet ist, wird es bei deren disparatem Inhalt um ihre Zugehörigkeit an Johannes und ihre kanonische Geltung sich gehandelt haben [3]). Hippolyt kann nur entschieden eingetreten sein für die Apokalypse, denn mehr als irgend ein anderer der alten Lehrer der Kirche beruft er sich auf sie und mit Vorliebe behandelt er eschatologische Themata [4]). Wie er so die schroffsten Gegner der Montanisten bekämpfte, so in der Schrift *περὶ χαρισμάτων* vermutlich die Montanisten selbst [5]). In der mit Unrecht dem Hippolyt zugeschriebenen fragmentarischen Abhandlung dieses Namens lassen sich keine Beziehungen auf den Montanismus nachweisen [6]). Dagegen dürfte vielleicht auf Hippolyt zurückzufüren sein, was sich bei Epiphanius findet haer. 48, 2—13. Epiphanius hat dort eine Quelle benutzt, welche wie die ausfürliche Widerlegung einiger montanistischer Argumente z. B. der Berufung auf Gen. 2, 22 (vgl. Tertullian de anima 45. 11. 21 etc.) und Ps. 116, 11, warscheinlich auch Apg. 10, 10 zeigt, noch der Zeit des Kampfes entstammen muss. Die Uebereinstimmung

1) Vielleicht auch an de bapt. 1, de praescr. 33, adv. Val. 32. Dagegen, dass bei den capita adv. Gaium an eine Schrift gegen die Kainiten zu denken sei, hat sich besonders energisch erklärt Iwanzow-Platonow a. a. O. S. 153 ff.; sie gelte vielmehr der Gegnerschaft des Gajus gegen die Apokalypse. So schon Volkmar a. a. O. S. 69 f. Harnack ist unentschieden Realenc. III, 64.

2) Dass Hippolyt den Montanismus bestritten hat, meldet ausdrücklich Stephanus Gobarus bei Photius cod. 232: *τινὰς ὑπολήψεις εἶχεν ὁ ἁγιώτατος Ἱππόλυτος περὶ τῆς τῶν Μοντανιστῶν αἱρέσεως.*

3) So auch Iwanzow-Plat. S. 166 f.

4) Vgl. Iwanzow-Platonow a. a. O. S. 155.

5) So auch Iwanzow-Platonow S. 169, der aber zugleich die sog. Aloger bekämpft sein lässt. Jacobi in Herzog-Plitt, Realenc. VI, 148 denkt an Gaben der Krankenheilung als Gegenstand der Schrift.

6) Hipp. ed. Fabr. 245 f.

von cap. 2 mit dem Anonymus bei Eusebius h. e. V, 17, 4 — hinsichtlich des seit Maximillas Tod bei den Montanisten nicht mehr vorhandenen prophetischen Charismas — gibt für die Bestimmung der Quelle keinen deutlichen Ausgangspunkt. Ebenso nicht das haer. 48, 3—10 stets wiederkehrende *ἐν ἀληθινῷ πνεύματι καὶ ἐῤῥωμένῃ διανοίᾳ καὶ παρακολουθοῦντι νῷ* verglichen mit dem *ἀληθῶς καὶ εὐσταθῶς ἐν παρακολουθήσει καὶ ἐῤῥωμένῳ νῷ* haer. 51, 35, da diese Verwandtschaft recht gut von Epiphanius herrüren kann [1]).

Hat Epiph. von cp. 2—13 (oder doch 2—10) Eine Quelle fortlaufend benutzt, so legte dieselbe dar, wie das Verlangen der neuen Prophetie, dass die Kirche ihre Charismen annehme (*ὅτι δεῖ ἡμᾶς τὰ χαρίσματα δέχεσθαι*), ein unberechtigtes sei. Die Kirche verwerfe die montanistischen Charismen, weil nicht ächt und war, wie dies die Geschichte bereits erwiesen habe cp. 2 und es besonders aus dem ekstatischen Charakter der neuen Prophetie hervorgehe im Gegensatz zu aller Prophetie Alten und Neuen Testaments von Mose bis zur Apokalypse cp. 3—10 p. 437, 2 [2]). Ueberhaupt stände im Widerspruch mit der Lehre Christi die Prophetie eines Montanus cp. 10, 11, wie einer Maximilla cp. 12, 13. Um die montanistischen Charismen und im Gegensatz dazu die waren prophetischen und apostolischen hat es sich also in dieser Schrift gehandelt. Sie muss ferner etwa der Zeit angehören, in welcher Hippolyt eine Schrift warscheinlich durchaus derartigen Inhalts schrieb. So ist es nicht unberechtigt in der Quelle des Epiphanius die Schrift des Hippolyt zu vermuten. Auch auf Hippolyt fürt zurück jene Auseinandersetzung des Epiphanius wie die über die Aloger, aber auf ein anderes Werk desselben, Iwanzow-Plato-

1) Für den Bericht über die Aloger haer. 51 hat Lipsius „Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte“ S. 110 durch Anschluss an des Petavius Emendation des *ἀνάληψιν* cp. 33 p. 500, 33 in *γέννησιν* und Beziehung der 93 Jare auf die Abfassungszeit der Apokalypse, die Hypothese, dass Epiphanius hier die Schrift des Hippolyt über Evang. und Apok. des Johannes benutzt habe, zu stützen gesucht. Hilgenfeld stimmt ihm bei a. a. O. S. 300. S. dag. u.

2) Cap. 3: *Συγκρίνοντες γὰρ τὰ παρ' αὐτῶν εἰρημένα καὶ τὰ κατὰ τὴν παλαιὰν διαθήκην καὶ καινὴν ἐν ἀληθείᾳ ὄντα καὶ ἐν ἀληθείᾳ γενόμενα καὶ πεπροφητευμένα δοκιμάσωμεν ποία προφητεία τυγχάνει, ποία δὲ ψευδοπροφητεία.*

now. Er vermutet nämlich, dass Hippolyt noch ein grösseres Werk geschrieben gegen ihm gleichzeitige Häresien, also gegen Noet, Theodot, die Aloger und die übrigen römischen Sekten gegen Ende des 2. und zu Anfang des 3. Jarhunderts. „Hippolyt konnte anfänglich besondere Abhandlungen gegen Noetismus, Theodotianismus, Alogismus schreiben, und darauf alles wesentliche aus diesen Abhandlungen in einem grossen Werk vereinigen, welches die Hauptquelle für Epiphanius wurde im 1. Theil des 2. Buchs des Panarion, änlich wie im 1. Buch Irenäus für ihn die Hauptquelle bildete“ (a. a. O. S. 167 Anm. 76). Dafür liesse sich nicht nur geltend machen, dass es natürlicher ist, Epiphanius habe aus Einem Werk statt aus vielen geschöpft, sondern auch, dass wenigstens der Traktat gegen Noet Bestandteil eines grössern Werkes gewesen [1]). Doch kann dieser Traktat gegen Noet auch blos einem antimoniarchianischen Werk angehören [2]). Hat aber jene bis jetzt nicht ausreichend fundirte Vermutung Iwanzows Recht, dass Hippolyt eine derartige Schrift verfasst, dann gewinnt es um so mehr Warscheinlichkeit, dass wir in des Epiphanius Auseinandersetzungen Hippolyt vernehmen.

Jedenfalls als erwiesen kann angesehen werden, das Syntagma Hippolyts habe dem Panarion des Epiphanius, dem liber de haeresibus des Philaster und des Pseudotertullian

---

1) Dies beweist schon der Anfang der Schrift gegen Noet: *Ἕτεροί τινες ἑτέραν διδασκαλίαν παρεισάγουσιν, γενόμενοί τινος Νοήτου μαθηταί.* Aus § 2 dieses Traktats ist auf eine vorausgehende Bekämpfung der Theodotianer zu schliessen. Ebenso zeigt § 8, dass in demselben Traktat schon mehrere Häresien besprochen worden: *Ἐπειδὴ οὖν ἤδη καὶ ὁ Νόητος ἀνατέτραπται, ἔλθομεν ἐπὶ τὴν ἀληθείας ἀπόδειξιν, ἵνα συστήσωμεν τὴν ἀλήθειαν καθ' ἧς πᾶσαι τοσαῦται αἱρέσεις γενέννηνται.* Gelasius fürt eine Stelle § 17 dieses Traktats an als aus einer Schrift memoria haeresium Hipp.s entnommen vgl. Hipp. ed. Lagarde p. 90 f. mit 56, 2 — 57, 4. Iwanzow hält dieses antihäretische Werk für identisch mit dem sog. „kleinen Labyrinth,“ welches gegenüber den Philosophumenen, dem grossen Labyrinth, als kleines bezeichnet worden, sofern es die Irrgänge nur einiger Häresien dargelegt (a. a. O. S. 152 Anm. 46).

2) Diese Hypothese hatten Volkmar „Hippolytus und die römischen Zeitgenossen S. 165 und A. Harnack, Quellenkritik des Gnosticismus S. 183 aufgestellt, Zahn, Gött. gel. Anz. 1874 S. 1190 ff. begründet. Dagegen Jacobi in Herz.-Plitt, Realenc. VI p. 147.

(Victorin von Pettau) [1]), in den Partieen, in welchen sie übereinstimmen, zu Grunde gelegen [2]). Denn bei aller ihrer sonstigen grossen Verschiedenheit besprechen Epiphanius und Philastrius doch etwa 30 Häresien gemeinsam, diese aber fast durchweg in der gleichen Anordnung, und zwar sind dies dieselben Häresien, welche auch Pseudotertullian und zwar in derselben Reihenfolge bietet. An eine zufällige Uebereinstimmung ist daher nicht zu denken, es muss ein literarischer Zusammenhang statthaben. Und zwar muss eine gemeinsame Quelle zu Grunde liegen. Denn auch eine Benutzung des Epiphanius durch Philastrius oder umgekehrt — von vornherein chronologisch unwarscheinlich [3]) — ist ausgeschlossen, da was ihnen abgesehen von den auch durch Pseudotertullian erwänten Häresien gemeinsam ist, teils an verschiedenen Orten, teils mit ganz verschiedener Darstellung gegeben wird [4]). Aber auch Pseudotertullian kann nicht Quelle für Epiphanius und Philastrius sein, da sie in den Nachrichten über die betreffenden Häresien mehr Gemeinsames bieten als Pseudotertullian enthält. Epiphanius und Philastrius haben demnach ein häresiologisches Werk ausgeschrieben, welches in Bezug auf Zal und Ordnung der Häresien und Inhalt der Angaben mit Pseudotertullian übereinstimmt, der ein Auszug aus demselben ist. Dieses Werk muss aber dem Anfang des dritten Jarhunderts angehören, weil mit Noet die Zal der von ihm bestrittenen Häretiker abschliesst. Unzweifelhaft war es in griechischer Sprache abgefasst. Nun wissen wir aber durch das Zeugniss des Photius [5]), dass Hippolyt ein *σύνταγμα κατὰ*

---

1) Vgl. Iwanzow S. 246 f. Anm. 28. — Optatus von Mileve, De schismata Donat. I, 9 p. 8 ed. du Pin.

2) Vgl. den Nachweis bei Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius 1865 und Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte 1875 und Harnack, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus. Lpz. 1873 und Zeitschr. f. d. histor. Theologie 1874 S. 143—226.

3) Lipsius, Zur Quellenkritik S. 29—32.

4) Lipsius, Zur Quellenkritik S. 156. Harnack, Zeitschr. f. d. hist. Theol. S. 148.

5) Photius, Biblioth. cod. 121 (bei Lagarde, Hippolyti quae fer. omn. gr. S. 206): *Ἀνεγνώσθη βιβλιδάριον Ἱππολύτου. — — ἦν δὲ τὸ*

αἱρέσεων geschrieben, welches ebenso wie jene Quelle des Epiphanius und Philaster 32 Häresien [1]) und zwar gleichfalls mit Dositheus beginnend und mit Noet schliessend erwänte. Da bleibt kein Zweifel mehr, dass wir wirklich in der Quelle jener spätern Häresiologen das Syntagma Hippolyts vor uns haben, also das Werk eines auch zur Beurteilung des Montanismus möglichst tüchtig ausgerüsteten Verfassers. Ganz genau zutreffend wird sich nun aber nicht bestimmen lassen wie viel von dem bei Philaster und Epiphanius Berichteten auf dies Syntagma zurückzufüren ist. Da die dogmatische Orthodoxie der Kataphryger von Philaster wie Epiphanius bezeugt wird in Uebereinstimmung mit Hippolyts Philosophumenen, so ist hierfür als Quelle das Syntagma anzusehen. Ebenso für den Vorwurf, die Montanisten schrieben ihren Propheten den Geist in höherem Grade als den Aposteln zu, welcher sich bei Pseudotertullian, Epiphanius, Philaster und den Philosophumenen Hippolyts findet. Warscheinlich gehört auch in das Syntagma der Epiphanius und Philastrius gemeinsame Bericht über Pepuza und dort gefeierte Mysterien Epiph. 48, 14. Phil. 49. Dagegen ist fraglich, ob auch die dem Montanismus Schuld gegebene Tötung eines Knaben zum gemeinsamen Opfermal, obwol Epiphanius und Philaster gemeinsam, auf das Syntagma Hippolyts zurückgeht. Denn in den sonstigen Resten der gleichzeitigen Literatur begegnen wir diesem Vorwurf noch nicht, auch Tertullian scheint ihn nicht zu kennen de ieiun. 13 [2]). (Doch vgl. Praedest. haer. 26). Von patripassianischen Kataphrygern kann in diesem Syntagma nicht die Rede gewesen sein, denn die Scheidung, welche Epiphanius haer. 49 zwischen den Montanisten macht, hat mit der von Pseudotertullian und den Philosophumenen berichteten nichts zu tun und Philaster weiss auch nichts von zweierlei Klassen von Montanisten [3]).

σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων λβ, ἀρχὴν ποιούμενος Δοσιθεανοὺς καὶ μέχρι Νοητοῦ καὶ Νοητιανῶν διαλαμβάνον.

1) Dafür, dass auch die Quelle der spät. Häresiol. 32 Häresien aufzälte, vgl. Zahn, Gött. gel. Anz. 1874 S. 1190.

2) So auch Lipsius, Zur Quellenkritik S. 224.

3) Lipsius, Die Quellen u. s. w. S. 99 ff. glaubt aus Philaster cp. 51 mit Sicherheit nachweisen zu können, dass dessen Quelle auch von patripass. Montanisten berichtet habe. Aber haer. 51 steht zu dem Mon-

In seinen Philosophumenen geht Hippolyt nur kurz ein auf die Sekte der Kataphryger lib. VIII, 19 [1]) X, 25. 26. Nur ihre Ueberordnung ihrer Propheten und deren Schriften über die Apostel wirft er ihnen vor, sowie ihre Fastenordnungen. Es droht um diese Zeit keine eigentliche Gefar mehr von Seiten der Neuen Prophetie [2]).

Kurz zuvor aber hatte sie noch ihre glänzendste Eroberung gemacht durch den Uebertritt Tertullians zu ihr. Seine Schriften sind die Hauptquellen für die Kenntniss des Montanismus. Zwar auch in der montanistischen Periode seines Lebens widmet Tertullian seine literarische Tätigkeit [3]) in erster Stelle der Verteidigung der Kirche gegen die gnostische und monarchianische Alterirung ihres Dogmas unter nur gelegentlicher Bezugnahme auf die neue Prophetie [4]). Aber zugleich tritt er auch auf als literarischer Anwalt des Parakleten und seiner Disciplin. Das geschieht in milderer Weise in den Schriften de corona, de fuga, de exhortatione castitatis, schroffer in de monogamia, de ieiunio adversus psychicos und de pudicitia. Den Uebergang zu der letztern Classe von Schriften bildet de virginibus velandis, welches durch einen Streit veranlasst ist, der mit dem Bruch zwischen der montanistischen und antimontanistischen Partei Carthagos

---

tanismus in keinerlei Beziehung. Die Worte aestimant impartitam et separant se a catholica ecclesia propter illos suos pseudoprophetas sind vielmehr, wie die Vergleichung mit cp. 49 zeigt, ein sinnstörendes Einschiebsel aus diesem. Demgemäss finden sich diese Worte in der einzigen uns erhaltenen Handschrift nicht in cp. 51. Oehler hat die Bemerkung des Galeardus, welcher hierauf schon aufmerksam macht, cp. 51 No. c richtig abgedruckt, nichts destoweniger aber im Text das Einschiebsel nicht nur beibehalten, sondern auch den Text darnach umgestaltet.

1) Hippolyti refutationis omnium haeresium libr. X quae supersunt rec. Duncker et Schneidewin. Gottingae 1859, p. 436.

2) Lib. VIII, 19; *Ἱκανὰ μὲν οὖν καὶ τὰ περὶ τούτων εἰρημένα κρίνομεν, δι' ὀλίγων τὰ πολλὰ φλύαρα αὐτῶν βιβλία τε καὶ ἐπιχειρήματα πᾶσιν ἐπιδείξαντες ἀσθενῆ ὄντα καὶ μηδενὸς λόγου ἄξια.*

3) Ueber die Frage, welche von Tertullians Schriften der Zeit nach seiner Anerkennung des „Parakleten“ angehören vgl. meine Arbeit, Die Schriften Tertullians u. s. w.

4) Adv. Marcionem I, 29. III, 24. IV, 22. de anima cp. 58. de resurrectione carnis 11. 63, adv. Valent. 5, adv. Praxean 1, 2, 8, 13, 30.

in engem Zusammenhang steht [1]). Schwer zu entscheiden ist, ob jene schroff antikirchlichen Schriften — zu denen noch die 7 Bücher de ecstasi kommen [2]) — den antignostischen der Jare 206—211 vorangehen oder nachfolgen [3]). In Bezug auf de pudicitia scheint allerdings die Hypothese Harnacks, der sie durch die von Callist introducirte laxere Bussdisciplin veranlasst sieht, das Richtige getroffen zu haben [4]). Gegen die Versetzung auch der Schriften de monogamia und de ieiunio in diese spätere Zeit

---

1) Gegen Hauck, Tertullians Leben und Schriften, Erlangen 1877 S. 200 Anm. 1 vgl. den Verf. a. a. O. S. 54. 73 ff.

2) Hier. de vir. ill. cp. 24. 40 und cp. 53: — specialiter autem adv. ecclesiam texuit volumina de pudicitia', de persecutione, de ieiuniis, de monogamia, de ecstasi libros sex, et septimum, quem adversus Apollonium composuit.

3) Für das Erstere entscheiden sich Nösselt, De vera aetate ac doctrina scriptorum Tert. § 40. 45; Uhlhorn, Fundamenta chronologiae Tertullianeae, Gottingae 1852 p. 52 ss.; Ritschl, Altkath. Kirche (2. A.) S. 548; Gottwald, De montanismo Tert. Wrat. 1863 58 ss.; Böhringer, Die Kirche Christi u. s. w. Zürich 1863 S. 419. 485, und der Verf. a. a. O. S. 61—66. Für die Abfassung der antikatholischen nach den antignostischen sind eingetreten Hesselberg, Tertullians Lehre I. Dorpat 1848, S. 85—95 u. 127 ff.; Hauck a. a. O. S. 391; Harnack in Briegers Zeitschrift f. Kirchengesch. II S. 581 f.; H. Lüdemann in Zarnckes Centralblatt 1878 S. 1336 ff.

4) A. a. O. S. 582. Wenn ich der nahe liegenden Versuchung widerstanden, unter dem de pud. 1 erwänten pontifex maximus den Bischof Callist zu verstehen, so geschah es weil mir dessen Nachlassen in der Disciplin weiter zu gehen schien als das von Tertullian gerügte. Tertullian tadelt de pud. die Wiederannahme der moechi et fornicatores und beruft sich auf die allgemeine Verweigerung der Wiederannahme von Abgefallenen und Totschlägern, Hippolyt berichtet dagegen von Kallist (Philosoph. IX, 12 cp. 458) *πρῶτος τὰ πρὸς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας.* Harnack bemerkt, dass Hippolyt es schwerlich übergangen hätte, wenn schon Zephyrinus ähnliche Indulgenzen gewärt. Sicher ist der Schluss nicht da nach derselben Stelle Hippolyts unter Kallist es zuerst bigame und trigame Bischöfe, Presbyter und Diakone gab, wärend doch Tert. mon. 12 (quot enim et digami praesident apud vos, insultantes utique apostolo) auch solcher gedacht wird, one es als absolute Neuerung zu bezeichnen. Immerhin aber legen die Worte *τὰ πρὸς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε* nahe, dass hier nicht eine Erweiterung der schon früher auch Unkeuschen gewärten Sündenvergebung auf Abgefallene und Mörder gemeint ist.

erheben sich aber gewichtige Bedenken, so sehr sich auch manches dafür geltend machen lässt [1]). Ist es schwer denkbar, dass Tertullian in der Weise für die Kirche eintreten konnte, wie dies in den antignostischen Schriften geschieht, nachdem er so schroff, ja gehässig (in de ieiunio) sie bekämpft [2]), so bleibt an-

---

1) Für entschieden widerlegt kann ich meine a. a. O. S. 61—66 hervorgehobenen Bedenken durch die dagegen vorgebrachten Argumente noch nicht halten. Mit Recht hat allerdings Harnack a. a. O. S. 582 auf die Stelle de monog. 3 als eine nicht zu übergehende hingewiesen, indem hier gesagt ist, von der gegenwärtigen Zeit gelte noch mehr als der der Abfassung des 1. Korintherbriefs tempus in collecto est „annis circiter CLX exinde productis. Ich hatte mich gegenüber dieser seit Pamelius oft zur chronologischen Bestimmung von de monog. herangezogenen Stelle zu schnell beruhigt, teils bei der Erwägung, dass sich einerseits nicht feststellen lasse, wann Tertullian den 1. Korintherbrief geschrieben glaube, und andererseits dass Tertullian bei den änlichen chronologischen Bemerkungen ad nat. I cp. 7 und 9 sich offenbar der grössten Ungenauigkeit schuldig macht, indem er seit Christi Geburt adv. Nat. I, 7 noch nicht 250 Jare (aetati nostrae nondum anni CCL), ib. cp. 9 sogar noch nicht 300 Jare (aetatis nostrae nondum anni trecenti) verflossen behauptet. Aber Harnack hat richtig gesehen, dass de mon. 3 Tertullian eine relativ (freilich auch nur dies, wie das circiter beweist vgl. Hess. S. 89) genaue chronologische Angabe zu machen beabsichtigt und dass er eine bestimmte Vorstellung über die Abfassungszeit des 1. Korintherbriefs gehabt haben muss. Es ist auch warscheinlich, dass er diese Zeit nicht vor 55 ansetzte. Aber stets bleibt eine Angabe, dass vor so und so langer Zeit etwas geschehen sei, bei grösseren Zalen von zweifelhaftem Wert. Immerhin macht sie an und für sich geneigt, de monog. der Zeit Caracallas zuzuweisen. — Schon bei Abfassung meiner Dissertation hätte ich de monog. und de ieiun. in dieser Zeit geschrieben angenommen, wenn mir möglich gewesen wäre, sie für später als de pudic. zu halten und für durch Fortsetzung jenes auf Anlass des römischen Edictes entstandenen Streites hervorgerufen. Lüdemann hat dieser Ansicht Haucks zugestimmt. Dagegen erkennt Harnack die Priorität von de pudicitia an, und das von mir a. a. O. Beigebrachte scheint mir noch heute hiefür entscheidend.

2) Dahin gehört die Beurteilung des Martyrs Pristinus de iei. 12. Doch scheint dieser nicht als Blutzeuge gestorben zu sein, denn nicht in ipsa negatione discessit (Oehler) lautet die handschriftliche Ueberlieferung, sondern in ipsa neg. digessit (hat verdaut): zufolge der Ueberfütterung durch die Katholiker war er auf der Folter so in Anspruch durch die Verdauung genommen, dass er nicht bekennen konnte. Am meisten

dererseits die Schwierigkeit zu erklären, wie Tertullian nach eingetretenem Bruch mit der Kirche erst nach einer Reihe von Jaren zu einer auch literarischen Verteidigung der Neuen Prophetie und ihrer Disciplin schreiten konnte, wärend doch dies Gegenstand eifriger Controverse war (adv. Marc. IV, 22, adv. Prax. 1). Mir scheint daher diese Frage noch ihrer endlichen Entscheidung zu harren; ihre Beantwortung ist wichtig für die Geschichte des Montanismus in Afrika. — Andererseits darf es als festgestellt angesehen werden, dass die den Montanismus in milderer Form vertretenden Schriften der ersten Zeit nach Tertullians Anerkennung der neuen Prophetie angehören [1]).

---

spricht das ganze 17. cap. mit dem Vorwurf auch gegen die Weise der Feiern bei den Katholikern dagegen, dass de ieiun. vor den grossen antignostischen Werken geschrieben sei (apud te agape in caccabis fervet, fides in culinis calet, spes in ferculis iacet. Sed maioris est agape, quia per hanc adolescentes tui cum sororibus dormiunt. — Ad elogium gulae tuae pertinet, quod duplex apud te praesidentibus honor binis partibus deputatur. Quis sanctior inter vos nisi convivandi frequentior, nisi obsonandi pollucibilior, nisi calicibus instructior? Merito homines solius animae et carnis spiritalia recusatis). — Schon mehrfach ist auf den Gebrauch der Bezeichnung psychici für die Katholiker bei Tertullian aufmerksam gemacht worden, sofern dieselbe ein weiter fortgeschrittenes Stadium des Tertullianischen Montanismus kennzeichne (vgl. Hess. a. a. O. S. 86, Uhlhorn S. 52). Sie findet sich auch in dogmatischen Schriften (Uhlh. a. a. O.). Lüdemann hat nun (a. a. O. S. 1337) den Unterschied betont, der sich in dieser Hinsicht auch in den dogmatischen Schriften geltend mache, sofern sie sich nicht adv. Mrc. I, III, 24 de anima und de res. carn. finde, wol aber adv. Mrc. IV, V (wo sie aber tatsächlich nicht vorhanden ist, auch nicht cp. 8) und adv. Praxean, vgl. dafür bereits meine Dissertation „Die Schriften Tertullians" S. 62. Gewärt diese Beobachtung auch keinen sicheren Schluss, zumal adv. Mrc. 1, 29 wenigstens von der spiritalis ratio paracleto auctore redet, so spricht doch auch sie für ein Voraufgehen der meisten antignostischen Schriften vor den eigentlich antikatholischen. Die ersten Bücher de ecstasi dürften auch dann vor adv. Mrc. IV, 22 geschrieben sein (so auch Lüdemann, anders wol Harnack S. 583).

1) Gegen Kellner, Tüb. Quartalschrift 1871 S. 603 ff. und der Katholik 1879 S. 567. 583. 588 f., welcher de corona und de virg. vel. erst nach den meisten antignostischen Werken folgen lässt vgl. „die Schriften Tertullians" S. 67 ff. — Es ist demnach erwiesen, dass die schroffe Stellung Tertullians gegen die Kirche nicht sofort mit der Anerkennung des Parakleten erfolgte. Andererseits steht aber auch fest, dass vor de

Da unter allen erhaltenen Quellen die montanistischen Schriften Tertullians weitaus die ausfürlichsten sind, wird es von entscheidender Wichtigkeit sein, ob man Tertullian als genuinen Vertreter des Montanismus ansehen darf[1]). Tertullian wollte jedenfalls echter Montanist sein, mit der Anerkennung des Parakleten hat er auch dessen Disciplin überkommen[2]), und das dem Montanismus Schuld gegebene, welchem er nicht zustimmen konnte, hat er als unwaren Vorwurf abgewiesen (Hier. catal. 40). Alle die von den gleichzeitigen Bestreitern der neuen Prophetie an dieser gerügten charakteristischen Merkmale: ihre ekstatische Form, ihr gesetzliches Fasten, die Forderung der Monogamie hat Tertullian eingehend als warhaft christlich zu erweisen gesucht. Auch die Lehre vom Parakleten hat unzweifelhaft Tertullian überkommen (vgl. Didymus de trin. III, 41, 1). Man wird daher Tertullian nicht abweisen können als Repräsentanten der neuen Prophetie[3]). Nur dass in jedem einzelnen Punkt der Untersuchung die Probe hierauf zu machen ist. Er ist nicht nur der theologische Verteidiger des Montanismus, sondern auch einer bereits weitern Entwicklung der katholischen Kirche angehörig, als der zu der Zeit der Entstehung des Montanismus. Daher ist man von vornherein gewiss bei ihm auch Elementen zu begegnen, welche dem ursprünglichen Montanismus noch fremd sind.

Die sog. neue Prophetie zu bekämpfen hatte Clemens Alexandrinus beschlossen[4]); ob dies zur Ausfürung gekommen, bleibt dahingestellt.

---

anima diese Stellung durch Aufhebung der gottesdienstlichen Gemeinschaft eine andere geworden war. Daraus ergibt sich einerseits die psychologische Warscheinlichkeit, dass später Tertullians Stellung zur Kirche noch feindseliger geworden, sowie andererseits, dass auch schon vor de anima antikatholische Schriften von schrofferem Charakter als de cor., de virg. vel., de exhort. cast. nicht befremden könnten.

1) Dagegen haben Einspruch erhoben Georgii und Hauber (s. o.); teilweise änlich Harnack in Briegers Zeitsch. f. Kircheng. 1879 S. 407.

2) De ieiun. 13: Hunc (Paracletum) qui recipimus necessario et quae tum constituit observamus.

3) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 512: „Der Widerspruch findet nicht zwischen Tertullian und dem Montanismus statt, sondern fällt in Tertullian selbst hinein.“ Aenlich meint es wol auch Harnack.

4) Strom. IV, 13, 93 T. II p. 369 ed. Dindorf. Oxf. 1869: *ἀλλὰ καὶ οἱ Φρύγες· ἤδη γὰρ καὶ οὗτοι τοὺς τῇ νέᾳ προφητείᾳ μὴ προσέχοντας ψυ-*

Einer alten der Blütezeit des Montanismus angehörigen Quelle muss aber entnommen sein was Didymus bietet[1]). Die ganze Darstellung verrät genaue Bekanntschaft mit dem Montanismus, gründet sich somit unzweifelhaft auf ein älteres montanistisches oder höchst warscheinlich antimontanistisches Werk. Nur so kann Didymus wissen, dass die Montanisten ihre monarchianische Lehre durch Berufung auf Joh. 14, 9 u. s. w. stützten (§ 1) und mit dem Hinweis auf 1. Cor. 13, 8—10 und Joh. 14, 18. 16, 12—14 die höhere Offenbarung des Parakleten verteidigten (§ 2). Zugleich ist die Darstellung von späteren Verunglimpfungen im Wesentlichen frei. Näheres ergibt sich auch nicht aus der interessanten Ergänzung, welche die Nachricht § 3 S. 988, dass die Montanisten sich auf Matth. 23, 34 berufen haben zu den Worten des Anonymus Eus. V, 16, 12, welche dasselbe erschliessen lassen, bietet[2]). Dagegen liegt eine wirkliche Aenlichkeit der von Didymus § 3 abgewiesenen Berufung der Montanisten auf alt- und neutestamentlichen Prophetinnen mit den Angaben bei Epiph. 49, 2 vor. Ebenso stimmen auch die Angaben über die grössere Offenbarung in Montanus mit Epiph. 48, 8, Philastr. 49, Pseudotert. 21, also Hipp.'s Syntagma. Die Mitteilung über Bücher der Prophetinnen[3]) und über den Monarchianismus berürt sich mit Hipp. Philos. VIII, 19. X, 26. Dass gerade der Monarchianismus von Didymus hervorgehoben wurde, lag in der Tendenz seines Werkes. Die Quelle des Didymus trägt durchaus den Charakter der Zuverlässigkeit. Die ihr stets widerfarene Geringschätzung war eine unverdiente. Sie orientirt noch ferner über einen Ausspruch und die Person Montans und über die Verteidigung der neuen Prophetie von Seiten ihrer Anhänger (s. o.).

χιλιονς καλοῦσι, πρὸς οὓς ἐν τοῖς περὶ προφητείας διαλεξόμεθα. — Str. VII, 18, 108 gedenkt er ihrer unter den Häretikern.

1) De trinitate III cp. 41 (Migne 39 p. 984 ss.). —

2) Didymus hat sicher seine Angabe nicht durch einen Schluss aus Eus. V, 16, 12 gewonnen, da ja selbst einem Hefele (Kirchenlex. 256) und Zeller das richtige Verständniss jener Stelle entgangen ist. — Die Weise der Bestreitung jener montanistischen Behauptung beim Anonymus und Didymus ist eine ganz verschiedene. Irgend eine indirekte Beziehung beider zu einander ist jedoch nicht unwarscheinlich.

3) Leider ist gerade an der wichtigsten Stelle die Handschrift unleserlich.

Auch Origines sah sich veranlasst gelegentlich gegen die Montanisten zu polemisiren [1]). Wärend er noch sich nicht entscheidet, ob er sie unter die Schismatiker zälen soll oder die Häretiker [2]), kann sein jüngerer Freund Firmilian in seinem Brief an Cyprian [3]) schon berichten von der Gleichstellung des Montanismus mit anderen Häresien von Seiten der Kirche durch Wiederholung der Taufe an seinen Anhängern trotz ihrer dogmatischen Rechtgläubigkeit. Dass dies jedoch nicht allgemeine Regel war, zeigt Dionys von Alex., der sich in entgegengesetztem Sinn ausspricht [4]). Firmilian hat noch einer jüngern dem Montanismus verwandten Erscheinung zu gedenken, die eine Zeit lang Eingang auch in grosskirchlichen Kreisen Kleinasiens gefunden. Ueber die Entwicklung des Montanismus, wie es scheint in Rom, bringt einige Kenntniss die ergänzende Bemerkung Pseudotertullians zu seinem Auszug aus dem Syntagma Hippolyts von den beiden christologischen montanistischen Parteien, der kata Proclum und der kata Aeschinem [5]).

Eusebius sieht in der neuen Prophetie eine Häresie und daher ein Werk des Teufels V, 14. Es muss Euseb ein verhältnissmässig reiches Material für den Montanismus zu Gebote gestanden haben. Warscheinlich hat er es der von dem Bischof Alexander zu Jerusalem gesammelten Bibliothek entnommen VI, 21, 1. Buch V cp. 16—19 bietet er Auszüge aus den Schriften eines Anonymus, des Apollonius und des Serapion (s. o.), ebenso gibt er Nachrichten über auf die neue Prophetie oder verwandte Erscheinungen bezügliche Schreiben des Dionys von Ko-

1) Catenae in Pauli ep. ad Cor. ed. Cramer, Oxonii 1841, p. 279. Origines bestreitet die Berechtigung der montanistischen Prophetinnen, in der Gemeinde weissagend aufzutreten. — Ich verdanke diese Notiz meinem Lehrer und Freunde Prof. Zahn.

2) In Titum IV, 696 de la Rue: Requisiverunt sane quidam, utrum haeresim an schisma oporteat vocari eos qui Cataphrygae nominantur, observantes falsos prophetas et dicentes: Ne accedas ad me quoniam mundus sum; non enim accepi uxorem, nec est sepulcrum patens guttur meum, sed sum Nazarenus Dei non bibens vinum sicut illi.

3) Cypriani opera ed. Hartel, Vind. 1871, T. II cp. 75, cp. 7. 10.

4) Basilius ep. II, 188 ad Amph. (M. 32, p. 664 f.)

5) Adv. omnes haereses cp. 21. Bekanntlich weisen alle andern Pseudotert. cp. 7. 8 eigentümlichen Namen: Blastus, Proklus, Praxeas auf Rom, also warscheinlich auch Aeschines. Anders Hesselberg S. 71.

rinth, des Apolinarius, der lugdun. Märtyrer, des Gajus (s. alle oben). Leider hat er für die Erkenntniss der Tendenzen des Montanismus nur wenig beigebracht, auch lässt seine Darstellung deutlich erkennen, wie er dieser Erscheinung mit tiefer Abneigung begegnet. Daher hat schon seine Auswal des Stoffes das berechtigte Vorurteil der Parteilichkeit gegen sich (s. im Uebrigen oben). Aber auch in der Schilderung der mit Montan zusammenhängenden Bewegung wird er ungerecht. Bei der Reichhaltigkeit gleichzeitiger Quellen, die er eingesehen, musste er z. B. sich objectiv urteilend davon überzeugen, dass Montanus nicht für den Parakleten ausgegeben worden. — Den Anklang, welchen der Montanismus vorübergehend in der Kirche gefunden, erklärt Euseb aus den in der Kirche damals noch reichlich vorhandenen charismatischen Wundergaben [1]). Darüber aber in wie weit ein Zusammenhang besteht zwischen Montanismus und den prophetischen Charismen der Kirche gibt er keinen Aufschluss. — Auch über die Gestalt des Montanismus zu seiner Zeit berichtet Eusebius nichts.

Pacian, Bischof von Barcellona, hat seine Angaben über den Montanismus fast vollständig Victorin von Pettau (Pseudotert.) entnommen [2]), nur dass er das dort Mitgeteilte verwirrt. Eigentümlich ist ihm kaum noch etwas Anderes als eine Angabe über die Beziehung der Montanisten zu den Akten des Leucius [3]). Ihr Wert wird zwar durch das noch controllirbare Verfaren Pacians mit der genannten Quelle bedenklich, auch begegnet gerade bei der Partei des Proklus eine entwickeltere Trinitätslehre, als

1) V, 3, 4: *Πλεῖσται γὰρ οὖν καὶ ἄλλαι παραδοξοποιαὶ τοῦ θείου χαρίσματος εἰς ἔτι τότε κατὰ διαφόρους ἐκκλησίας ἐκτελούμεναι, πίστιν παρὰ πολλοῖς τοῦ κακείνους προφητεύειν παρεῖχον.*. Vgl. 5, 7.

2) Gallandi bibl. vet. patrum, VII p. 257: Et primum hi (die Mont.) plurimis nituntur auctoribus: nam puto et Graecus Blastus ipsorum est: Theodotus quoque et Praxeas vestros aliquando docuere: ipsi illi Phryges nobiliores, qui se animatos mentiuntur a Leucio, se institutos a Proculo gloriantur: Montanum et Priscillam et Maximillam secuti, quam multiplices controversias exciterunt de paschali die, de paracleto, de apostolis, de prophetis, multaque alia sicut et hoc de catholico nomine, de venia paenitentiae. Hiermit ist zu vergl. Pseudotert. 21—25. Schon Lipsius, die Quellen u. s. w. S. 142 hat, wie ich sehe, hierauf aufmerksam gemacht.

3) Vgl. hierzu Zahn, Acta Joannis, Erl. 1880 S. LXV f.

sie den Akten des Leucius eignet[1]); aber doch wird hier nicht blos ein subjektiver Schluss des Pacian aus der innern Verwandtschaft des Montanismus und jener Akten vorliegen, sondern eine irgendwie ihm gewordene Kunde.

In seinem Catalogus bringt Hieronymus einige nicht unwichtige, wie es aber scheint nur Euseb und Tertullian entnommene, Mitteilungen[2]). So kommt er auch bei vielfacher Gelegenheit auf den Montanismus zu sprechen, meist jedoch, one Neues zu berichten[3]). Nicht zu übersehen sind aber die Angaben in der dem Montanismus gewidmeten ep. 41, welche zum Teil in überraschender Weise mit Didymus übereinstimmen, one jedoch ihm entnommen sein zu können[4]).

---

1) Vgl. Zahn, Acta Joannis S. LXVI Anm. 4.

2) Cp. 24. 26. 37. 39. 40. 41. 53. Seine Angabe cp. 40, dass Apollonius berichtet habe, Montan und seine Prophetinnen hätten sich erhängt, beruht evident auf einer Verwechslung mit dem Anonymus. Dadurch verliert auch seine Angabe, dass Rhodon jener Anonymus sei cp. 37. 40, ihre Bedeutung, vgl. Tillemont II, 715 (s. o.).

3) Besonders liebt Hieronymus zu Beginn seiner Commentare gegen das ekstatische Reden der montanistischen Propheten zu eifern: Proleg. in Jesai. IV, 3 (ed. Vallarsi): Neque vero, ut Montanus cum insanis feminis somniat, prophetae in ecstasi sunt locuti, ut nescirent quid loquerentur. Ebenso IV p. 374 s., VI p. 535 (Prol. in Naum), p. 589 (Prol. in Abac.), VII p. 589. — Die Angabe ep. 133 cp. 4, I p. 1031: Montanus immundi spiritus praedicator multas ecclesias per Priscam et Maximillam nobiles et opulentas feminas primum auro corrupit, deinde haeresi polluit beruht auf Eus. V, 18.

4) Ad. Marcellam I p. 188 ss. Ein Montanist hatte die Marcella durch Stellen aus dem Evang. Joh. zu überzeugen gesucht. Hier. erklärt jene Verheissungen durch das Pfingstfest erfüllt. Uebrigens verwerfe die Kirche nicht die neutest. Prophetie überhaupt, sondern nur die schriftwidrige. Sicher hat er positiven Anlass, der mont. Berufung auf die Töchter des Philippus, Agabus, 1 Cor. 12, 28, Paulus zu begegnen (vgl. dazu Epiph. haer. 48, 8. Did. trin. III, 41). Die Montanisten lehren, färt H. fort, sabellianisch nur Eine Person in Gott, verwerfen die 2. Ehe. Seine Angaben über 3 Quadragesimen d. h. Fastenzeiten der Mont. (worunter nach VII p. 51 zu Matth. 9, 15 eine nach Pfingsten, weil dann der Bräutigam fehlt) kann auf wirklicher Kunde beruhen und wird kaum einer Combination von Tert. de ieiun. cp. 15 (duas in anno hebdomadas xerophagiarum — offerimus Deo) mit cp. 2 (dass die Kirche dagegen das Fasten beschränkt wissen wolle auf die Tage vor Ostern, in quibus ab-

Für die Bestimmung des Wesens des Montanismus ist von hohem Interesse was Epiphanius aus älteren Quellen mitteilt (s. o.). Die Bekämpfung der Aussprüche der neuen Prophetie kann dabei zum grossen Teil sein eigenes Werk sein. Erst in die spätere Entwicklung teils des Montanismus, teils der Entfremdung der Kirche gegen denselben gehört, was er berichtet über Benennungen der Montanisten als Taskodrugiten oder Passalorynchiten [1]) und Artotyriten [2]). Die Abzweigung der Montanisten, Quintillianer, Priscillianer oder Pepuzianer genannt, vermag er selbst nicht scharf von der Gesammtheit der Kataphryger zu unterscheiden. Was er sonst 49, 2. 3 mitteilt über die montanistischen resp. quintillianischen Prophetinnen, Amtsträgerinnen und Feiern, trägt, das Gepräge der Warheit und wird auch anderweitig bestätigt. Woher Epiphanius diese Nachrichten entnommen, ist nicht zu ermitteln.

Bei fast völliger Uebereinstimmung mit Epiphanius sind dem Philastrius nur einige Notizen eigentümlich [3]). — Aus Phi-

---

latus est sponsus) seinen Ursprung verdanken. So ist auch nicht aus den uns bekannten Quellen (etwa Eus. 18, 2) die Bemerkung über die Stellung von Patriarchen, Cenonen und Bischöfen bei den Mont. zu erklären; sie könnte etwa aus Tert. adv. Apoll. (vgl. Hier. catal. 40) entnommen sein. H. rügt ferner an den Mont. ihr Verfaren gegen Gefallene (vgl. auch adv. Jov. II cp. 3) und spielt an auf die ihnen nachgesagten Greuel. Wenn er dann als offene Blasphemie schildert, dass nach mont. Lehre Gott weder durch die alttest. Offenbarung noch die in Christo die Welt habe retten können und daher durch den heil. Geist auf Montan und seine Gefärtinnen herabgekommen sei, so wird hier in karrikirter Form wiedergegeben sein, was Tert. (den ja Hier. auf Schritt und Tritt benutzt) de virg. vel. 1 gesagt hat und z. B. Pseudotert. 7 den Mont. vorwirft. Doch kann alles Einer antimont. Quelle entstammen.

1) Haer. 48, 14: Sie sollen so heissen, weil beim Beten die Finger an die Nase legend, worin eine (bussfertige) Traurigkeit und selbsterwälte Gerechtigkeit zum Ausdruck kommen solle.

2) Haer. 49, 2: *Ἀρτοτυρίτας δὲ αὐτοὺς καλοῦσιν· ἀπὸ τοῦ ἐν τοῖς αὐτῶν μυστηρίοις ἐπιθέντας ἄρτον καὶ τυρὸν καὶ οὕτως ποιεῖν τὰ αὐτῶν μυστήρια.*

3) Haer. 49: Hi mortuos baptizant, publice mysteria celebrant, Pepuzam villam suam, quae sic dicitur in Phrygia Jerusalem appellant, ubi Maximilla et Priscilla et ipse Montanus vitae tempus vanum et infructuosum habuisse dignoscuntur. Ueber haer. 51 s. o. S. 40 Anm. 3 gegen

laster und Epiphanius, in einigen Punkten aus persönlicher Berürung mit Anhängern der Sekte hat seine Kenntniss des Montanismus geschöpft Augustin, wie er sie nun in De haeresibus ad Quodvultdeum darlegt. Aus jenen Ketzerkatalogen wird stammen, was er haer. 26 ff. u. 62 f. über die Montanisten Kleinasiens berichtet; selbstständig gibt er haer. 86 über die Tertullianisten Nachricht [1]). Augustin selbst ist wieder zum Teil wört-

---

Lipsius. Haer. 74—76 erzält Philastrius von Artotyriten, Askodrugiten und Passalorinchiten. Den erstern Namen erklärt er wie Epiph. Von den Askodrugiten in Galatien sagt er utrem inflatum ponunt et cooperiunt in sua ecclesia et circumeunt eum insanientes potius (so ist zu lesen vgl. auch Aug. de haer. 62) et bacchantes sicut pagani Libro patri, insanis mentibus more gentilium furentes. Dafür dass hier an Montanisten zu denken ist, spricht dass Epiph. den Namen Taskodrugiten auf die Montanisten bezieht, ferner dass sie in Galatien zu suchen sein sollen, endlich die Vergleichung mit den Bacchanten (vgl. Eus. V, 16, 7. 17, 2). Wenn Philastrius dem gegenüber erinnert an das Abgetansein der alten Schläuche mit dem ganzen Gesetz und der ges. fleischlichen Gerechtigkeit durch den Erlöser, so wird gestattet sein hieraus auf den Ursprung dieses Namens zu schliessen, welcher dann jenen Vorwurf vom Gebrauch eines Schlauchs in den Gottesdiensten erzeugt haben wird. Ein solches galaticari (Tert. de ieiun. 14) ward aber den Montanisten vorgeworfen. (Doch könnte an und für sich der Vorwurf der Gesetzlichkeit zunächst nicht an Montanisten sondern an die galatischen Gegner des Paulus denken lassen). — Von den Passalorinchiten erzält Phil. ausser dem was Epiph., dass sie ein pythagoräisches Schweigen beobachten. — Erinnert man sich an Tert. de anima 9: quia spiritalia charismata agnoscimus, post Joannem quoque prophetiam meruimus consequi, so wird man auch haer. 78 einen Zusammenhang mit dem Montanismus nicht verkennen: Sunt nonnulli qui prophetas quotidie adserunt et prophetias fieri praedicant, ignorantes legem et prophetas usque ad Joannem fuisse baptistam, finemque legis et prophetarum in Christi praesentia completum atque consummatum. — Die Montanistae haer. 83 sind Donatisten, die abstinentes 84 Priscillianisten.

1) Die Nachricht Augustins, dass Tertullian vor seinem Uebertritt die Kataphryger bekämpft, darnach die 2. Ehe als Hurerei verdammt habe, scheint aus de pudicitia 1 geschöpft. Die andere: postmodum etiam ab ipsis (Cataphrygis) divisus sua conventicula propagavit, hat Aug. warscheinlich von den Tertullianisten, vielleicht ist sie aber auch nur ein Schluss aus dem Dasein der Tertullianisten. — Auf richtiger und zuverlässiger Kunde wird auch die Nachricht beruhen, dass gegenwärtig die Mont. in Phrygien noch zalreiche Anhänger haben, sowie dass sie die Erlaubniss der zweiten Ehe durch Paulus mit seiner nur stück-

lich ausgeschrieben in dem lib. praedestinatus haer. 26. 27. 28. 62. 63. 86. Zugleich wird hier aber berichtet, dass der Papst Soter und Apollonius, Bischof von Ephesus, gegen die Montanisten geschrieben [1]), Tertullian ihnen, insbesonders dem ersteren erwiedert habe. Für die Frage nach der Warheit dieser Mitteilung ist zu beachten, wie der Prädestinatus der Darstellung jeder Häresie den Namen dessen, der sie widerlegt hat, anschliesst und zwar wo möglich den Namen einer amtlichen Autorität [2]). Ob Apollonius Bischof gewesen, muss daher unentschieden bleiben, und sehr leicht möglich ist, dass aus irgend einer Notiz, etwa in dem Werk Tertullians gegen Apollonius, der Verfasser des lib. praedestinatus auf die Vermutung einer solchen antimontanistischen Schrift Soters kam, denn alles spricht dagegen, dass wirklich ein solches Werk Soters existirte [3]). Interessant und zuverlässig ist die Mitteilung haer. 86 von einer den Tertullianisten unter Maximus eingeräumten Kirche, die ihnen Theodosius wieder weg nahm [4]). — Für Pseudo-Hieronymus cp. 19. 20 sind Augustin de

---

weisen Erkenntniss erklären, wärend nun das Vollkommene erschienen sei (Did. trin. III, 41, 2). Nur als Folgerung aus dem Bericht jener Häresiomachen ist dagegen anzusehen die Angabe haer. 62 über die Asciten, dass sie sich selbst halten für die evangelici utres novi vino novo repleti.

1) Haer. 26: Scripsit contra eos librum sanctus Soter papa Urbis et Apollonius Ephesiorum antistes; haer. 27: Hos Apollonius superavit Ephesiorum episcopus.

2) Praed. praef. (Oehler, Corp. haeres. I p. 231): Omnes — haereses — — tam ratione quam auctoritate superatas ostendimus, nach dem Vorbild der Ueberwindung des Simon Magus durch Petrus.

3) Vgl. „die Schriften Tertullians" S. 87 ff. — Die Berürung von haer. 26: Hoc solum discrepamus inquit (Tert.) quod secundas nuptias non recipimus, et prophetiam Montani de futuro iudicio non recusamus mit Tert. de ieiun. 1: Hi paracleto controversiam faciunt — — non quod alium Deum praedicent Montanus etc., sed quod plane doceant saepius ieiunare quam nubere ist zu gering, um am letztern Ort die Quelle des Präd. zu sehen. — Präd. widerspricht sich übrigens selbst haer. 26. Er sagt, Soter und Apoll. hätten nichts erwänt de infantis sanguine, gleich darauf aber, Tert. habe gegen Soter den Mont. verteidigt, asserens falsa esse de infantis sanguine. Hat Tert. wirklich eine paenitentia lapsis eingeräumt, so gewiss nur wie de pud. 19 p. 838.

4) Die Ergänzungen, welche haer. 62 zu Aug. bietet, sind nur Ausschmückungen. Das Wort von dem neuen Wein in neuen Schläuchen

haeresibus und der catalogus des Hieronymus cp. 40 Quellen, die er fast wörtlich abgeschrieben hat. Ebenso hat Isidor Hispalensis den Augustin fast wörtlich, nur verkürzend, herübergenommen haer. 22. 27. 61, ihn wiederum Paulus in seinem libellus de haeresibus cp. 16. 20 wortgetreu abgeschrieben, nur einige Worte aus Eusebius hinzufügend. Ein paar Wörter hat sich auch Honorius von Augustodunum[1]) an Isidor in seiner Schrift de haeresibus cp. 37. 42. 76 zu ändern erlaubt. Von den griechischen Häresiologen gibt Theodoret die Angaben des Eusebius und Hippolyt wieder[2]), und Johannes Damascenus die des Epiphanius[3]).

Durch die gelegentlichen Bemerkungen vieler Väter über den Montanismus in ihren dogmatischen und exegetischen Schriften wird die Kenntniss desselben wenig erweitert[4]). Es gedenken des Montanismus die Griechen Athanasius[5]), Kyrill von Jeru-

---

legte nahe den Wein des Abendmals zu den Schläuchen in Beziehung zu setzen.

1) Vielleicht nicht Autun sondern Augsburg vgl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. 3. Aufl. 1873 II, 182.

2) Fab. haer. III, 2. Migne 83, 403 f. Für jene Abhängigkeit vgl. den eingehenden Nachweis bei Volkmar, Hippolytus S. 42—46. Die Bemerkung Theodorets: *τὰ τούτων* (der Prisk. und Max.) *συγγράμματα προφητικὰς προσηγόρευσε βίβλους* und *οἱ δὲ τῆς Πρισκίλλης καὶ Μαξιμίλλης προφητεῖαι ὑπὲρ τὸ θεῖον εὐαγγέλιον τετιμῆνται παρ' αὐτοῖς* kann wol beruhen auf dem Philos. VIII, 19 über die *βίβλοι ἄπειροι* Gesagten, welches etwa mit Hilfe von Eus. VI, 20, 3. V, 16, 18 richtig erklärt ist (so Volkmar); doch vgl. auch Didymus de trin. III, 41, 3 und Epiph. haer. 49 cp. 2: *φέρουσι δὲ μαρτυρίας πολλὰς ματαίας, χάριν διδόντες τῇ Εὔᾳ.*

3) Auch die Notizen über die Lage Pepuzas scheinen auf Grund von Epiph. 48, 14 entstanden zu sein. Eigentümlich ist nur die von einigen Handschriften gebotene Bemerkung, dass es noch ein anderes Pepuza gebe.

4) Vgl. dazu bes. de Soyres, Montanism etc. S. 9 ff. — Ueber Didymus s. ob. S. 46.

5) Nicht uninteressant ist seine Bemerkung in ep. de synodis (Migne 26, 688; auch bei Socrates hist. eccl. II, 37, M. 67, 312): *Εἰ δὲ προστιθέασι* (die Arianer) *τῆς Καθολικῆς, ἔλαθον ἑαυτοὺς πεσόντας εἰς τὴν παρανομίαν τῶν ἀπὸ Φρυγίας· ὥστε καὶ αὐτοὺς κατ' ἐκείνους εἰπεῖν. Ἡμῖν πρῶτον ἀπεκαλύφθη καὶ ἀφ' ἡμῶν ἡ πίστις ἄρχεται τῶν χριστιανῶν. Καὶ ὥςπερ ἐκεῖνοι Μαξιμίλλαν καὶ Μοντανὸν οὕτως οὗτοι ἀντὶ τοῦ Χριστοῦ δεσπότην Κονστάντιον ἐπιγράφονται.* — In der unechten synopsis s. s.

salem [1]), Basilius [2]), Gregor von Nazianz [3]), Isidor von Pelusium [4]) u. a.; ebenso die Lateiner Hilarius [5]), Ambrosius [6]), Pseudoambrosius [7]), Optatus von Mileve [8]), Marius Mercator [9]), Gregor d. Gr. u. a.

Die zur Unterdrückung des Montanismus ergriffenen Mass-

---

l. XI (M. 28, 352) heisst es *οἱ κατὰ Φρύγας παρεισάγοντες προφήτας μετὰ τὸν κύριον σφάλλονται καὶ ὡς αἱρετικοὶ κατεκρίθησαν*, vgl. auch sermo ctr. omnes haer. (M. 28, 520).

1) Catech. 16 cp. 6. 8 (M. 33, 926. 928).

2) Basilius epist. cl. II cp. 188 (M. 32, 663 ss.). Die Pepuzener sind unzweideutig Häretiker, denn sie nennen Montan und die Priscilla den Parakleten. Ihre Taufe geschehe somit eigentlich statt auf den heil. Geist (neben Vater und Son) auf diese Personen. Vgl. dazu Tillem. II, 475. Hefele, Conc. gesch. I, 755.

3) Poemata II (M. 37, 1109): *οἱ Μοντανοῦ τὸ πνεῦμα τιμῶντες κακῶς*. In or. 4 ctr. Julianum und 22. de pace (M. 35) findet de Soyres S. 9 zuerst den Gegensatz des waren Parakleten zum falschen des Montanus ausgesprochen. Mir ist dies unverständlich.

4) Mit Sabellius stellt er Montan zusammen I cp. 67. Ferner gedenkt er ihrer I cp. 242—45 an Herminus comes, bes. cp. 243. Erst auf Montan, nicht schon zu Pfingsten sei der Geist ausgegossen worden (so auch cp. 499), vgl. Didymus de trin. III, 41, 2. Selbstständige Kenntniss gegenüber den uns bekannten Quellen verrät auch nicht die Bemerkung über die Person des Montan: *ἀνθρώπου οὐδὲν μὲν βαρὺ ὡς οὗτοί φασι πεπραχότος*. Sie erinnert zwar zunächst an die Manung des Dionys von Korinth (Eus. IV, 23, 7) an Pinytus *μὴ βαρὺ φορτίον ἐπάνωγκες τὸ περὶ ἁγνείας τοῖς ἀδελφοῖς ἐπιτιθέναι* und die Bemerkung Tertullian's de pud. 1 über die enormitas der Disciplin des Parakleten, beruht aber tatsächlich auf der von Philaster benutzten Quelle (Phil. 49: Max. et Prisc. et ipse Montanus vitae tempus vanum et infructuosum habuisse dinoscuntur). Die Angabe, dass Montan auf dem Ehebruch ertappt für eine Theophanie geglaubt worden sei, wird auf Epiph. 49, 1 beruhen.

5) In Const. Aug. l. II cp. 9 (M. 10, 570): Er habe einen andern Parakleten gelehrt. Vgl. auch bei M. 10, 661 den Vorwurf des Sabellianismus.

6) Zu 2 Th. 1, 22 (M. 17, 453).

7) Or. 46 (de Salom. M. 17). Wenn derselbe sagt: Montani antra latratu falsi carminis resonant, so erklärt sich dies aus der bildlichen Rede des Zusammenhangs.

8) De schism. Donat. I cp. 7.

9) M 48, 929. Er schliesst Montan an den Patripass. Praxeas an.

regeln zeigen die Beschlüsse der Synode von Laodicea [1]) und die kaiserlichen Erlasse [2]).

Unter den Fortsetzern Euseb's liefert Sozomenos [3]) einige interessante Nachrichten über die spätere Geschichte der Montanisten (II, 32 M. 67 p. 1028) und die Zeit ihrer Osterfeier (VII, cp. 18 p. 1472 s.). Diese letztere Angabe wird wiederholt von Pseudochrysostomus [4]). An sie schliesst sich auch das in der Vita Polycarpi per Pionium hierüber Bemerkte [5]).

Endlich orientiren über den Montanismus noch die Akten des Märtyrers Achatius [6]). Nicht aber die von Maji mitgeteilte

---

1) Can. 8 bestimmt (nachdem canon 7 die Taufe der Novatianer, Photeinianer und Quartodecimaner als giltig anerkannt hatte), dass die von den sog. Phrygern Zurückkehrenden in der Kirche unterrichtet und getauft werden müssen, selbst ihre Kleriker *εἰ καὶ μέγιστοι λέγοιντο*, was Balsamon und Zonaras auf ihre angesehensten Lehrer beziehen (Hefele, Conc. gesch. I, 755 f.); vgl. auch Hier. cp. 41. Das decretum Gelasii bringt auch die Sammlungen der mont. Weissagungen unter den verbotenen Büchern: § 45 opuscula Montani, Priscillae, Maximillae apocrypha (Credner, Zur Geschichte des Kanons 1847 S. 222); vgl. § 63 (Credner S. 224).

2) Im Jar 383, 398, 407, 408, 410, 415, 423. Cod. Teod. ed. G. Haenel: XVI, 5 cp. 10. 34. 40.

3) Sokrates teilt ausser der Stelle II cp. 37 nur mit I cp. 23 (M. 67, 141): *οἱ μὲν γὰρ* (die Arianer) *τοῦ ὁμοουσίου τὴν λέξιν ἐκκλίνοντες τὴν Σαβελλίου καὶ Μοντανοῦ δόξαν εἰσηγεῖσθαι αὐτὴν τοὺς προσδεχομένους ἐνόμιζον.* Dem entsprechend stellen diesen auch die arian. Bischöfe bei der Synode zu Sardika neben Sabellius.

4) Hom. 7 in pascha. Opp. ed. Montfauc. VIII. App. p. 276 s. Noch öfters finden sich bei Pseudochrys. Ausfälle auf Montan und seine Prophetinnen.

5) Acta sanct. (Boll.) Jan. t. II, 696.

6) Acta martyrum syncera ed. Ruinart (ed. Galura I, p. 350—56). Der Consular Martianus bemerkt zu Achatius (cp. 4 p. 354): Cataphryges aspice homines religionis antiquae ad mea sacra conversos reliquisse' quae (al. quod) fuerant. Tillemont a. a. O. II, 473 und Hefele (Kirchenlex. s. v. Montanus VII, 260) verstehen unter 'den Kataphrygern die Montanisten. Harnack, der wieder auf diese Stelle aufmerksam gemacht hat (Schürers Theol. Liter. Zeitung 1878 S. 112), spricht sich darüber nicht aus. Scheint es als könne nicht hier an Montanisten gedacht werden, da gleich darauf von den Christen überhaupt gesagt wird: novum nescio quod genus religionis inducitis, so nötigt doch dazu die Gegenüberstel-

Stelle *ἐκ τῶν ᾠδῶν Μοντάνου* [1]). Auch der pappische libellus synodicus verdient in seinen Angaben über gegen Montan gehaltene Synoden keinen Glauben. Denn so richtig Hefele (Conc.-gesch. I, 84) bemerkt, dass seine Angaben hier zum Teil trefflich mit denen des Euseb stimmen, so doch nur darum, weil er sie Euseb entnommen hat [2]). Ebenso entbehrt auch die Nachricht einer Inschrift zu Bethlehem über eine derartige Synode zu Laodicea der Zuverlässigkeit [3]). Nicephorus hat Euseb und Theodoret verschmolzen.

---

lung den Christen catholicae legis. — In der stark überarbeiteten Form dieser Akten im cod. 184 (gegenw. 183) der mosk. Synodalbibliothek (*Ἄθλησις τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Ἀκακίου ἐπισκόπου Μελιτηνῆς τοῦ ὁμολογητοῦ*) heisst der *ὕπατος* Markianus.

1) S. Beil. I, 6. Wenn hier ausdrücklich und absichtlich Eine Natur Christi und Ein Wille vor wie nach seiner Menschwerdung gelehrt wird, damit kein Widerspruch in seiner Handlungsweise sich geltend mache, so sind damit die monophysitischen und wol auch die monotheletischen Streitigkeiten vorausgesetzt.

2) Hardouin., Collect. conc. V, 1491 ss.: 5. *Σύνοδος θεία καὶ ἱερὰ τοπικὴ ἐν Ἱεραπόλει τῆς Ἀσίας, συναθροισθεῖσα ὑπὸ Ἀπολιναρίου τοῦ ταύτης ὁσιοτάτου ἐπισκόπου καὶ ἑτέρων εἰκοσιὲξ ἐπισκόπων ἀποκηρύξασά τε καὶ ἐκκόψασα Μοντανὸν καὶ Μαξιμίλλαν τοὺς ψευδοπροφήτας· οἱ καὶ βλασφήμως ἤτοι δαιμονιῶντες, καθώς φησι ὁ αὐτὸς πατὴρ, τὸν βίον κατέτρεψαν. Σὺν αὐτοῖς δὲ κατέκρινε καὶ Θεόδοτον τὸν σκυτέα.* 6. *Σύνοδος θεία καὶ ἱερὰ μερικὴ, συναθροισθεῖσα ὑπὸ τοῦ ὁσιωτάτου ἐπισκόπου Ἀχιλῶν Σωτᾶ καὶ ἑτέρων δυοκαίδεκα ἐπισκόπων· ἥτις ἐλέγξασα ἀπεκήρυξε τὸν σκυτέα Θεόδοτον καὶ Μοντανὸν σὺν Μαξιμίλλῃ ὀκτακοσίους καὶ ἑβδομήκοντα ὄκτω αἰῶνας δογματίζοντα, καὶ πνεῦμα ἅγιον ἑαυτὸν εἶναι ἐπιφημίζοντα.* 7. *Σύνοδος καὶ ἱερὰ τοπικὴ ἐν Γαλλίᾳ συναθροισθεῖσα ὑπὸ τῶν ὁμολογητῶν ἀποκηρύξασα Μοντανὸν καὶ Μαξιμίλλαν, ἧς ὁ ὅρος πρὸς τοὺς ἐν Ἀσίᾳ πιστοὺς διέβη.* Diese Angaben beruhen auf Eus. h. e. V, 14. 16. 19. 19, 3. Theodotus der Montanist ist verwechselt mit dem Monarchianer. Unklar ist die Quelle der Notiz über die 878 Aeonen. — Mit den Nachrichten des Libells über antimont. Synoden verhält es sich wie mit den meisten andern. So beruht die Mitteilung über eine Synode unter Anicet auf Eus. IV, 14, 1, unter Polykrates auf Eus. V, 24, 1 f., unter Victor auf Eus. V, 24, 9, unter Narcissus auf Eus. V, 25, unter Irenäus auf Eus. V, 24, 11 u. s. w.

3) Inschrift zu Bethl. 1169 vollendet unter Manuel Comnenus nach inscr. 8736 im corp. inscr. graec. IV, 2: (*Ἡ*) *ἁγία σύνοδος ἡ ἐν Λαοδικείᾳ τῆς Φρυγίας τῶν κε ἐπισκόπων γέγ(ον)εν διὰ Μοντανὸν κὲ τὰς λοιπὰς*

II. Das Wesen des Montanismus.

Es wird sich empfehlen, nicht von einer Definition des Wesens des Montanismus auszugehen, sondern analytisch zu verfaren und erst aus den einzelnen zu Tage tretenden Merkmalen sein Wesen zu erschliessen. Die Erfarung hat gezeigt, dass überall, wo man den entgegengesetzten Weg einschlug, sich am Schluss der Untersuchung eine Wesensbestimmung des Montanismus ergab, welche der vorausgeschickten Definition nur noch teilweise entsprach. Zunächst werde ich, wie schon Ritschl getan, die Form der neuen Prophetie ins Auge fassen, hierauf ihren Inhalt. Dann erst werde ich den Grundcharakter des Montanismus zu bestimmen suchen.

A. Die Form der neuen Prophetie.

Die eigenen Worte der neuen Propheten sprechen sich über die Form ihrer Weissagung aus und orientiren somit darüber in authentischer Weise. Durch Montan sagt der Paraklet: „Siehe der Mensch ist wie eine Leyer und ich fliege herzu wie ein Plektron. Der Mensch schläft und ich wache. Siehe, der Herr ist es, der in Ekstase versetzt die Herzen der Menschen und der da das Herz den Menschen gibt (Epiph. 84, 4)“. Der Mensch ist somit willenloses Werkzeug des heiligen Geistes, der durch ihn redet. Er gerät dazu in ekstatischen Zustand d. h. sein menschliches Bewusstsein muss zurücktreten, gleichsam einschlafen, so dass er auf jede Unterscheidung von dem Geist und auf jede selbständige Betätigung verzichtet, um in völligster Weise Organ des allein wirkenden Geistes zu werden. Zugleich muss er, wie überhaupt weltlichem Wesen entnommen, sich ganz von der Welt abkehren und in Gott einkehren, damit Gott sich in ihm offenbare. Dahin lautet ein prophetischer Ausspruch der Priska: Reinheit (vornehmlich geschlechtliche) wirkt Einigung (nämlich mystische Einigung mit Gott) und sie (die durch Enthaltsamkeit Reinen) sehen Gesichte, und niederbeugend das Antlitz (also von aller Aussenwelt abgewendet in Gott sich versenkend) hören sie auch deutliche Stimmen, so heilsame als ver-

---

ἐρέσεις· τού(τους) ὡς αἱρετικοὺς καὶ ἐχθροὺς τῆς ἀληθείας ἡ ἁγία σύνοδος ἀνεθεμάτισεν.

borgene (Tert. de exh. cast. 11). — Mit diesen Angaben stimmt nun auch die Form der erhaltenen Weissagungen der montanistischen Propheten überein. Zwar trägt die montanistische prophetische Rede durchaus den Charakter „logischer und akustischer Verständlichkeit“ (Ritschl S. 475). Und dies beweist, dass die montanistische Prophetie nicht mit der Glossolalie der apostolischen Zeit identisch oder doch analog ist [1]). One Grund ist auch die Vermutung, dass die Aussprüche der montanistischen Propheten in einer Form überliefert sind, welche sie erst durch den Hermeneuten erhalten haben [2]). Sie verraten vielmehr durchaus ursprüngliches Gepräge. Der Montanismus selbst behauptete die Identität seiner Prophetie mit der alt- und neutestamentlichen, nicht mit der Glossolalie. Zwar auch diese ist ihm nicht unbekannt. Tertullian scheint ihr Fortbestehen in der Kirche vorauszusetzen [3]). Aber nur von ihr spricht er die Notwendigkeit eines Interpreten aus. Und Ritschl ist gegen Hilgenfeld im Recht, wenn er das von Tertullian als drittes Merkmal des Propheten neben futura praenuntiare, occulta cordis revelare angefürte sacramenta edisserere für dem Merkmal des Zungenredens *πνεύματι λαλεῖ μυστήρια* (1. Kor. 14, 2) entgegengesetzt erklärt [4]).

---

1) Hilgenfeld, Glossolalie S. 120—128, behauptet die durchgängige Analogie der ekstatischen Prophetie mit der Glossolalie. Dabei aber will er die paulin. Unterscheidung zwischen Prophetie und Glossolalie nicht voraussetzen, sondern einen flüssigen Unterschied annehmen. Ist die montan. Prophetie aber ein Mittelding zwischen Glossolalie und Prophetie, so ist damit die „durchgängige Analogie“ mit der Glossolalie schon durchbrochen. Diese ist auf Gott gerichtet, eine oratio spiritalis, wie der Montanist Tert. adv. Mrc. V, 8 noch sehr gut weiss, die mont. Proph. nicht.

2) So Hilgenfeld S. 126 f.

3) Adv. Marc. V cp. 8: Exhibeat itaque Marcion Dei sui dona, aliquos prophetas, qui tamen non de humano sensu sed de Dei spiritu sint locuti, qui et futura pronuntiarint et cordis occulta traduxerint. Edat aliquem psalmum, aliquam visionem, aliquam orationem, duntaxat spiritalem, in ecstasi id est in amentia, si qua linguae interpretatio accessit. — Haec omnia a me facilius proferuntur.

4) Ritschl S. 475: Denn der Zungenredner spricht Geheimnisse, nämlich Unverständliches, der Prophet spricht Geheimnisse aus d. h. er enthüllt den verborgenen Willen Gottes. — Ritschl stimmt bei in der

Aber andererseits zeigt sich in diesen prophetischen Aussprüchen, wie wirklich das Selbstbewustsein des Begeisterten möglichst zurückgewichen ist. Direkt in erster Person redet der Geist aus dem Propheten [1]). Und er spricht in kurzen, abgebrochenen, nur lose zusammenhängenden Sätzen, ein Zeichen von unmittelbarem Hervorbrechen aus der Tiefe des geisterfüllten Gemüts, so wenig wie nur immer möglich beeinflusst von logisch vermittelter Reflexion. Irenäus zwar redet nicht von Erscheinungen ekstatischer Prophetie, und es bleibt daher zweifelhaft, ob die Form der von ihm bekämpften Pseudoprophetie congruent gewesen mit der der phrygischen. Aber im Orient richtet sich gerade gegen das Reden in der Ekstase als ein unzulässiges die Schrift des Miltiades (s. o.).

Gerade die Form der neuen Offenbarung war es hier, welche das meiste Aufsehen erregte, an welcher allseitig Anstoss genommen wurde, gegen deren Gewaltsamkeit sich die Angriffe wendeten. Der Anonymus bei Euseb erzält, Montan sei vom Geist ergriffen worden, und, plötzlich in einen Zustand der Verzückung und Ekstase versetzt, habe er sich enthusiastisch geberdet und in unverständlicher und fremdartiger Weise gegen alle bisherige traditionelle Sitte der Kirche zu reden und zu weissagen angefangen [2]). Mit einer freiwilligen Bewusstlosigkeit habe dieser Zustand der Ekstase begonnen, aber mit unfreiwilliger Raserei der Seele geendet [3]). Aenlich macht er den Prophetinnen ein unsinniges, unpassendes und fremdartiges Reden zum Vorwurf [4]), welcher Vorwurf jedoch vielleicht dem Inhalt der Rede zugleich

---

Unterscheidung der mont. Proph. von der Glossolalie Möller, Realenc. IX, 761 Anm.

1) Daher bedient er sich auch da der Masc.-Form, wo er durch Maximilla spricht, Epiph. 48, 13.

2) Eus. h. e. V, 16, 7: (*Μοντανὸν*) *πνευματοφορηθῆναί τε καὶ αἰφνιδίως ἐν κατοχῇ τινι καὶ παρεκστάσει γενόμενον ἐνθουσιᾶν, ἄρξασθαί τε λαλεῖν καὶ ξενοφονεῖν, παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος θῆθεν προφητεύοντα.*

3) Eus. V, 17, 2: *Ἀλλ' ὅγε ψευδοπροφήτης ἐν παρεκστάσει, ᾧ ἔπεται ἄδεια καὶ ἀφοβία, ἀρχόμενος μὲν ἐξ ἐκουσίου ἀμαθίας, καταστρέφων δὲ εἰς ἀκούσιον μανίαν τῆς ψυχῆς.*

4) Eus. V, 16, 9: *ὡς καὶ ἑτέρας τινὰς δύο γυναῖκας ἐπεγεῖραι καὶ τοῦ νόθου πνεύματος πληρῶσαι, ὡς καὶ λαλεῖν ἐκφρόνως καὶ ἀκαίρως καὶ ἀλλοτριοτρόπως.*

mit gilt. Man wird diesen Aussagen nicht dadurch allen historischen Wert absprechen können, dass man sie unter der Voraussetzung dämonischer Besessenheit der montanistischen Propheten geschrieben findet [1]). Es gab ja nur die Alternative einer Erfüllung mit göttlichem oder mit dämonischem Geist [2]). Gerade durch den Hinweis auf jene Merkmale montanistischer Prophetie will der Anonymus ihren dämonischen Charakter erweisen, er muss sie also der Wirklichkeit entnehmen. Auch erweist er sich überhaupt nicht schlecht unterrichtet. In einem schwärmerischen Enthusiasmus äusserte sich also nach diesen Zeugnissen die montanistische Prophetie, einem Uebermanntsein der Seele von dem prophetischen Geist, der sie in einen Zustand regungslosen Entzücktseins versetzte und dann wieder in wildem Taumel fortriss. In diesem ekstatischen Zustand redeten nun die montanistischen Propheten. In einer an die Pythia erinnernden Weise stiessen sie ihre Weissagungen hervor. Diesem ekstatischen Charakter der neuen Prophetie gilt daher auch die Polemik bei Epiphanius vor Allem; fort und fort wird dort die Forderung wiederholt, dass der Prophet alles in richtigem Zustand der Gedanken und des Verständnisses rede und sich gerade durch Kraft und Klarheit seines Denkens als aus dem heiligen Geist redend beweise [3]) Dies eben gehe der montanistischen Prophetie ab (haer. 48, 3). —

Die Montanisten waren durch diese Angriffe genötigt, den genuin christlichen Charakter ihrer Prophetie nach Möglichkeit zu erweisen. Sie behaupteten Ekstase als die stete Form aller Offenbarung im alten wie im neuen Bunde. Gegen die Schrift des Miltiades erschien eine montanistische Gegenschrift. Wir wissen, dass sie sich in Kleinasien, vielleicht in der genannten Schrift, auf Gen. 2, 21. Ps. 116, 11, vielleicht Apg. 10, 10) (Epiph. 48, 4. 7) beriefen. Namentlich Tertullian ist aber zum Apologeten auch dieser Form der neuen Prophetie geworden. Er hat nicht nur Bücher zur Verteidigung der Ekstase in der

---

1) So Ritschl S. 474.

2) Vgl. Hilgenf. S. 122.

3) Haer. 48, 3: *Ὅτε γὰρ ἦν χρεία ἐν προφήταις ἐν ἀληθινῷ πνεύματι καὶ ἐῤῥωμένῃ διανοίᾳ καὶ παρακολουθοῦντι νῷ οἱ αὐτοὶ ἅγιοι τὰ πάντα ἐπροφήτευον. — Ὁ προφήτης πάντα μετὰ καταστάσεως λογισμῶν καὶ παρακολουθήσεως ἐλάλει καὶ ἐφθέγγετο ἐκ πνεύματος ἁγίου τὰ πάντα ἐῤῥωμένως λέγων.* U. a. a. O.

Prophetie geschrieben (s. o.), er tritt auch bei jeder Gelegenheit für sie ein. Er bezeichnet sie als excessum sensus et amentiae instar (de an. 45), amentiam, spiritalem vim, qua constat prophetia (ib. 21). Sie ist über Adam gekommmen Gen. 2, 21 ff. (ib. 45. 21), der accidentiam spiritus passus est. Cecidit enim ecstasis super illum, sancti spiritus vis, operatrix prophetiae (ib. 11). So hat auch Petrus die Worte Lc. 9, 39 in Ekstase gesprochen. Denn wenn der Mensch vom Geist ergriffen ist, dass er die Herrlichkeit Gottes schaut oder Gott durch ihn redet, muss er bewusstlos werden, überwältigt von der göttlichen Macht. Hier lasse sich das zudem leicht beweisen, denn nur durch den Geist habe er Moses und Elias erkennen können. Et ita quod dixisset in spiritu, non in sensu, constitutus, scire non poterat [1]). Darüber freilich, wie es sich denn mit der Offenbarung in Christus verhalte, wenn alles prophetische Reden ein ekstatisches ist, hat sich, so viel bekannt, der Montanismus nicht ausgesprochen, auch Tertullian gibt keine Auseinandersetzung darüber. Offenbar aber hat Ritschl (S. 466) das Richtige gesehen, wenn er den Unterschied in der Offenbarungsform mit dem Unterschied „zwischen dem substanziellen Verhältniss des Geistes zur Person Christi und dem accidentellen zu den Propheten“ gegeben sieht. Christus ist an und für sich Geist, in ihm kommt die ganze Substanz des Geistes zur Ruhe; die Propheten haben nur einen Teil des Geistes [2]). Daher ergab es sich für den Montanismus als selbstverständliche Voraussetzung, dass bei Christus von Ekstase nicht die Rede sein könne. Aber nicht

1) Tert. adv. Mrc. IV, 22: Quomodo nesciens? Utrumne simplici errore, an ratione, qua defendimus in causa novae prophetiae, gratiae ecstasin id est amentiam convenire? In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scil. virtute divina, de quo inter nos et psychicos quaestio est.

2) Adv. Marc. IV, 18: Ipso iam domino virtutum sermone et spiritu patris operante in terris — necesse erat, portionem spiritus sancti — — abscedere iam a Joanne reductam scil. in dominum, ut in massalem suam summam. V, 8: In Christo consistere habuit tota substantia spiritus, non quasi postea obventura illi, qui semper spiritus Dei fuerit, ante carnem quoque. Sed exinde quo floruisset in carne — requiescere in illo omnis habuit operatio gratiae spiritalis, et concessare et finem facere quantum ad Judaeos.

bloss für den Montanismus, sondern für die Kirche überhaupt. Was Tertullian adv. Marc. IV, 18. V, 8 ausfürt, ist durchaus nichts ihm Eigentümliches. Vielmehr — und dies hat Ritschl übersehen — wiederholt hier Tertullian nur fast wörtlich was schon Justin ausgesprochen. Nach Justin würde ein Ueberkommen des Geistes von Seiten Jesu mit seiner Gottheit im Widerspruch stehen. Der im A. T. teilweise den Einzelnen gegebene Geist sollte ganz auf ihm ruhen und dessen Wirksamkeit in Israel mit ihm sein Ende finden (dial. c. Tryph. 87)[1]. War Christus doch nur die menschliche Offenbarung Gottes (Ignat. ad Eph. 19).

Absolut jedoch konnte die neue Prophetie den Unterschied ihrer Ekstase von der aus der Schrift und kirchlicher Tradition bekannten nicht in Abrede stellen. Aber sie wollte es auch nicht. Gerade er diente ihrem Anspruch die Vollendung aller Offenbarung zu sein, zur Bestätigung. Sie erklärten: *Οὐχ ὅμοια τὰ πρῶτα χαρίσματα τοῖς ἐσχάτοις* (Epiph. haer. 48, 8). Wandten sie gleich diesen Grundsatz zunächst auf das Verhältniss von neu- und alttestamentlicher Prophetie an, so wollten sie ihn doch vor allem auch für die Form der Offenbarung geltend wissen. Die ekstatische Form der neuen Offenbarung war dann wieder ein Beweis dafür, dass in der neuen Prophetie die *ἔσχατα χαρίσματα* vorhanden waren, wo der Prophet möglichst vollkommenes Organ der nun vollkommenen Offenbarung des Geistes geworden ist.

War nun aber auch wirklich die Form der montanistischen Prophetie eine eigentümliche? Darüber freilich kann kein Zweifel sein, dass sie einen andern Charakter trug als die, von welcher die heiligen Schriften Kunde geben. Wol hatte alle Prophetie unabhängig vom eigenen Denken Offenbarung empfangen,

---

1) *Ταύτας τὰς καθηριθμημένας τοῦ πνεύματος δυνάμεις — — ἐπεληλυθέναι ἐπ᾽ αὐτὸν — ὡς ἐπ᾽ ἐκεῖνον ἀνάπαυσιν μελλουσῶν ποιεῖσθαι, τουτέστιν ἐπ᾽ αὐτοῦ πέρας ποιεῖσθαι, τοῦ μηκέτι ἐν τῷ γένει ὑμῶν κατὰ τὸ παλαιὸν ἔθος προφήτας γενήσεσθαι.* Vgl. auch die vormontan. Schriften Tertullian's de orat. 2, de bapt. 10. — Ueberhaupt hielt ja das theologische Denken des 2. Jarhunderts den im Anschluss an den Gemeindeglauben bekannten Unterschied des heil. Geistes vom Logos in Christo nicht fest, denn seine „Construction des göttlichen Lebens und Offenbarungsprocesses war nur auf den Logos angelegt“ (Thomasius, Dogmengesch. I. S. 239).

von Ekstase und Visionen berichtete die Schrift, aber des Unterschiedes seiner Persönlichkeit von dem in ihm wirkenden Geist war der Prophet sich wol bewusst geblieben, und geredet hatte er nicht im Zustande der Verzückung. Indem er vielmehr das ihm wunderbar Geoffenbarte nüchternen Sinnes verkündigte, stellte er seine eigene Persönlichkeit mit allen ihren Geisteskräften und geistigem und geistlichem Besitz in den Dienst des göttlichen Geistes, der sie verklärend harmonisch mit ihr zusammen wirkte. Hier dagegen kann der Geist nur durch Unterdrückung des menschlich Natürlichen, individuell Persönlichen sich als göttlich bewären, er würde sonst in das materiell Sinnliche herabgezogen werden. Er bedient sich einer menschlichen Persönlichkeit nur soweit als es unbedingt nötig ist, um seine Offenbarung dem Menschen zu vermitteln. Das ist eine aus dualistischen Voraussetzungen geborene Offenbarungsweise. Der dualistische Gegensatz gegen die Welt lässt die Natur nicht zum geistdurchdrungenen göttlichen Organ werden, sondern nötigt sie auf ihre Selbständigkeit zu verzichten, um dem Geist zum Werkzeug zu taugen. Damit erweist aber diese Prophetie ihren Ursprung auf ausserchristlichem Boden. Eine Weise ihr fremder Mantik suchte Eingang in die Kirche zu gewinnen.

Aber stimmt diese Form der neuen Prophetie nicht vielleicht doch überein mit der im 2. Jarhundert in der katholischen Kirche überhaupt üblichen? So scheint es zunächst allerdings, so dass man geneigt sein könnte ihr einen eigentümlichen Charakter abzusprechen [1]). Irenäus z. B. bezeugt die Prophetie als eine Gabe der Gnade Gottes, daher die Propheten nur sprechen, wo und wann Gott es will (adv. haer. I, 13, 3 sq.). Ganz änlich hat sich einst Hermas ausgedrückt [2]). Es erinnert durchaus an jenen Ausspruch Montans, wenn Athenagoras sagt, dass der Geist den Mund der Propheten als sein Organ bewegt und ihre

1) So Ritschl S. 471 ff., Harnack, Ztschr. f. Kgesch. III, 373.

2) Mand. 11, 8. 9 p. 114 ss. (ed. Gebh.-Harn.): *ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον τὸ ἄνωθεν — — οὐδενὶ οὐδὲν ἀποκρίνεται ἐπερωτώμενος οὐδὲ καταμόνας λαλεῖ, οὐδὲ, ὅταν θέλῃ ἄνθρωπος λαλεῖν, λαλεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλλὰ τότε λαλεῖ, ὅταν θελήσῃ αὐτὸ ὁ θεὸς λαλῆσαι. — — ὁ ἄγγελος τοῦ προφητικοῦ πνεύματος ὁ κείμενος πρὸς αὐτὸν πληροῖ τὸν ἄνθρωπον, καὶ πληρωθεὶς ὁ ἄνθρωπος τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ λαλεῖ εἰς τὸ πλῆθος, καθὼς ὁ κύριος βούλεται.*

Gedanken beseitigend sich ihrer wie ein Flötenbläser der Flöte bedient habe [1]). Darin hat auch der Widerspruch, welcher gegen die Ekstase der montanistischen Propheten erhoben wurde, keine tatsächliche Aenderung hervorgebracht. Die pseudojustinische cohortatio ad gentes, welche bereits den Julius Afrikanus als Quelle benutzt hat [2]), erklärt nicht nur die göttliche Offenbarung unabhängig von Natur und Nachdenken des Menschen für ein Werk Gottes in den durch sittliche Reinheit und Heiligkeit würdigen Organen, sondern er braucht sogar ausdrücklich das Bild von Leyer und Plektron [3]). So verhält es sich auch mit der Auseinandersetzung Hippolyts über den Charakter der alttestamentlichen Prophetie [4]).

Aber Hermas und Irenäus haben in ihren Ausfürungen einem Missbrauch entgegen zu treten, welcher glaubte prophetische Gabe nach eigener Willkür und Belieben verwenden zu können, aber eben dadurch seine vermeintliche Prophetie als ein Erzeugnis seines eigenen Geistes, nicht des Geistes Gottes, dokumentirte. Da mussten beide notwendig die ware Prophetie als in jeder Beziehung alleiniges Werk Gottes betonen, und mehr tun sie nicht. Athenagoras, der Verfasser der cohortatio und Hippolyt aber haben die Aufgabe, gegenüber dem vergeblichen Mühen des menschlichen Verstandes die göttliche Warheit als eine geoffenbarte hinzustellen, und weisen darum darauf hin,

---

1) Suppl. pro christianis cp. 7: *πιστεύειν τῷ παρὰ τοῦ θεοῦ πνεύματι ὡς ὄργανα κεκινηκότι τὰ τῶν προφητῶν στόματα;* cp. 9: (Mose, Jesaja, Jeremia) *οἱ κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος ἃ ἐνεργοῦντο ἐξειρώνησαν, συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος ὡσεὶ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεῦσαι.*

2) Vgl. Schürer in der Zeitschr. für Kirchengesch. Bd. II S. 319.

3) Cp. 8 p. 38 ed. Otto (corp. apol. III), 1. Aufl.

4) Hippolyti Romani quae feruntur omnia graece e rec. P. de Lagarde 1858 Lps. p. 2: (De Christo et Antichristo cp. 2): *Οὗτοι γὰρ πνεύματι προφητικῷ οἱ πατέρες κατηρτισμένοι καὶ ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου ἀξίως τετιμημένοι ὀργάνων δίκην ἑαυτοῖς ἡνωμένοι, ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς ἀεὶ τὸν λόγον ὡς πλῆκτρον, δι' οὗ κινούμενοι ἀπήγγελλον ταῦτα ἅπερ ἤθελεν ὁ θεός· οἱ προφῆται οὐ γὰρ ἐξ ἰδίας δυνάμεως ἐφθέγγοντο (μὴ πλανῶ), οὐδὲ ἅπερ αὐτοὶ ἐβούλοντο ταῦτα ἐκήρυττον, ἀλλὰ πρῶτον μὲν διὰ τοῦ λόγου ἐσοφίζοντο ὀρθῶς, ἔπειτα δι' ὁραμάτων προεδιδάσκοντο τὰ μέλλοντα καλῶς· εἶθ' οὕτω πεπεισμένοι ἔλεγον ταῦτα, ἅπερ αὐτοῖς ἦν μόνοις ἀπὸ τοῦ θεοῦ [ἀποκεκαλυμμένα, τοῖς δὲ λοιποῖς] ἀποκεκρυμμένα.*

dass die nicht durch grosse Menschenweisheit, sondern nur durch sittliche Rechtbeschaffenheit ausgezeichneten Propheten nicht eigene Gedanken geredet, sondern nur ein Werkzeug des durch sie redenden Geistes Gottes gewesen. Ihre Darlegung ist ein Versuch das Wesen göttlicher übernatürlicher Offenbarung gegenüber natürlicher Erkenntniss des Menschen heidnischem Verständniss nahe zu bringen [1]); oder vielmehr gemäss ihrer aus ihrem heidnischen Vorleben und Umgebung mitgebrachten Denkweise suchen sie sich das Wesen der Prophetie zurecht zu legen und klar zu machen. Sie bedienen sich dabei ihrer von der heidnischen Mantik entlehnten Vorstellungen. Sehr richtig erblickt daher Ritschl in dieser „Verwechslung der Prophetie mit der Mantik eine Probe von der verhängnissvollen Verfälschung der biblischen Grundanschauungen, welcher das Heidenchristentum verfiel“ (S. 477). Denn obwol — wie Ritschl hervorhebt — auch im Sinne des Paulus zu sagen ist, der Prophet erleide die Offenbarung, welche seine Rede begründet, so unterscheiden sich jene Zeugen des 2. Jarhunderts doch dadurch von ihm wesentlich, dass sie „das diskrete menschliche Bewusstsein, von dem was aus seinem Munde ausgeht, ausschliessen“ (S. 473). Aber es ist doch mehr die theologische Erklärung der Prophetie, welche einer solchen Verkehrung sich schuldig macht.

Praktisch verstand die Kirche sehr wol die Weise der Mantik als eine heidnische zu erkennen. Dies zeigt der Umstand, dass bis auf Montan nirgends in der christlichen Kirche ein wirklich ekstatisches Reden uns begegnet [2]). Auch Hermas empfing den Inhalt seines „Hirten“ nicht in einem Zustand seiner selbst unbewussten Ekstase, ein ekstatisches Reden war ja schon dadurch ausgeschlossen, dass zu ihm und nicht durch ihn die Weissagungen geredet wurden. Schaute Hermas gleich Visionen und trat dabei natürlich die ihn umgebende Wirklichkeit zurück hinter das visionär Geschaute, so bildete sie doch immer die

1) Dies gilt auch von Justin apol. I cp. 36: *Ὅταν δὲ τὰς λέξεις τῶν προφητῶν λεγομένας ὡς ἀπὸ προσώπου θεοῦ ἀκούετε, μὴ ἀπ' αὐτῶν τῶν ἐμπεπνευσμένων λέγεσθαι νομίσητε, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτοὺς θείου λόγου.* — Die Angabe dial. cp. 115, dass Sacharja *ἐν ἐκστάσει* gewesen, verneint nur, dass er wirklich mit leiblichen Augen die betreffenden Personen gesehen.

2) Vgl. hierfür auch Zahn, Der Hirt des Hermas S. 107 ff.

Grundlage, auf welcher die Vision sich erbaute, ja man kann den Uebergang aus dem natürlichen in den visionären Zustand beobachten [1]). Seine Einwürfe und die ihm zu teil werdenden Widerlegungen zeigen überall, dass von einer Unterdrückung des Selbstbewusstseins nicht die Rede sein kann, er vielmehr um seine eigene Persönlichkeit in aller sie abgrenzenden Unterscheidung [2]) sehr wol weiss, und Epiphanius oder sein Gewärsmann hätte ihm das Zeugniss, dass er *ἐν παρακολουθήσει καὶ ἐῤῥωμένῳ νῷ* seine Gesichte geschaut, nicht versagen können. — Dass aber bei den Männern und Frauen prophetischer Begabung, welche in Kleinasien wirkten, von den Töchtern des Philippus bis zu Quadratus und der Ammia, keinerlei gewaltsame Ekstase vorgekommen, dies vielmehr eine innerhalb der Kirche fremde und sie an Heidnisches erinnernde Erscheinung war, zeigt unzweideutig der Widerspruch, welcher sich gerade gegen die ekstatische Weise der neuen Prophetie erhob, und das eigene Zugeständniss dieser Propheten.

Diese ihr somit tatsächlich eigentümliche ekstatische Form hat aber die neue Prophetie, wie sich schon aus dem Gesagten ergibt, nicht aus dem Ebionitismus überkommen [3]). Die Theorie, dass die Prophetie ekstatisch sei, hat zwar an Philo ihren Vertreter [4]), aber nur darum weil er unter ethnischen Einflüssen

---

1) Vgl. Zahn a. a. O. S. 212 f. und S. 360—87.

2) Hierher gehört sein Erstaunen, dass er gegen seine Herrin gesündigt habe vis. 1, 1, seine Frage nach Rettung vis. 1, 2, das Empfinden der vis. 1, 3 gehörten Worte als teils *ἔκφρικτα* teils *σύμφορα καὶ ἥμερα*, das anbetende Kniebeugen vis. 2, 1, dass er die alte Frau für die Sibylla hält vis. 2, 4 u. s. f.

3) Vgl. Georgii a. a. O. S. 52 f., Ritschl S. 477.

4) Quis rerum div. haer. I, 511 Mang. (bei Schwegler S. 100): *Ὅτε μὲν φῶς ἐπιλάμψει τὸ θεῖον, δύεται τὸ ἀνθρώπινον, ὅτε δ' ἐκεῖνο δύει, τοῦτ' ἀνίσχει καὶ ἀνατέλλει. Τῷ δὲ προφητικῷ γένει φιλεῖ τοῦτο συμβαίνειν· ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται. Θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι· διὰ τοῦτο ἡ δύσις τοῦ λογισμοῦ — ἔκστασιν καὶ θεοφόρητον μανίαν ἐγέννησεν. Ὄντως γὰρ ὁ προφήτης καὶ ὁπότε λέγειν δοκεῖ, πρὸς ἀλήθειαν ἡσυχάζει, καταχρῆται δ' ἕτερος αὐτοῦ τοῖς φωνητηρίοις ὀργάνοις, στόματι καὶ γλώττῃ πρὸς μήνυσιν, ὧν ἂν θέλῃ.*

stand. Schon Georgii hat auf die θεία μανία im Phädrus Plato's hingewiesen und daran erinnert, dass nach dem Timäus der Mensch durch Begeisterung seiner selbst nicht mächtig Weissagung empfängt. Noch näher liegt des ekstatischen Charakters der gerade in Phrygien heimischen Mysterien der Kybele zu gedenken [1]). In der heidenchristlichen Kirche geht beides neben einander her: die Theorie von einem ekstatischen Charakter der Prophetie und zugleich die Opposition gegen einen solchen, wo er sich tatsächlich dokumentirt mit einem Reden in solchem Zustand, wie dies im Montanismus geschieht, oder wo die Kirche genötigt ist im Gegensatz zur Weissagung auf heidnischem Boden den Charakter der waren Prophetie, wie er sich z. B. in den alttestamentlichen Propheten kund getan, zu bestimmen. In einem solchen Fall weiss Origenes zu sagen, dass die Propheten Alten Testament's durch Ueberkommen des Geistes διορατικώτεροί τε τὸν νοῦν καὶ τὴν ψυχὴν λαμπρότεροι geworden seien c. Cels. VII, 4.

Das Reden in Ekstase ist innerhalb des Montanismus nur auf eine geringe Zal von Personen beschränkt geblieben, vermutlich nur auf die eigentlichen Propheten Montan, und die beiden Prophetinnen. Es besteht kein Grund anzunehmen, dass nach Maximilla, zuwider ihrem eigenen Ausspruch Epiph. 48, 2, noch andere montanistische Propheten im eigentlichen Sinn aufgetreten seien, ja es liegen direkte Zeugnisse für das Gegenteil vor [2]). Aber auch diese eigentlichen Propheten haben durchaus nicht immer in Ekstase geredet, sie hatten auch Visionen [3]), deren Inhalt sie dann in wachem Zustand mitteilten. In solchen Visionen werden die späteren montanistischen Offenbarungen bestanden haben. Wenigstens galt dies von den Offenbarungen, über welche Tertullian als einer christlichen Schwester widerfaren berichtet [4]). Sie schlossen sich den im gottesdienst-

1) Noch heute ist ja die ekstatische Weise der Mantik dem heidnischen Boden eigentümlich (vgl. z. B. den Fetischismus).

2) Der Vorwurf des Epiph. 48, 2, dass die Montanisten seit Maximillas Tod one Prophetie seien. — Doch wird auch Quintilla als Prophetin bezeichnet.

3) Vgl. die Vision der Priscilla Epiph. 49, 1.

4) De anima 9: Est hodie soror apud nos revelationum charismata sortita, quas in ecclesia inter dominica solemnia per ecstasin in spiritu

lichen Vortrag behandelten Gegenständen an, waren also psychologisch von der Aussenwelt nicht unabhängig. Auf theologische und praktische, leibliche und geistliche Angelegenheiten bezogen sich ihre Offenbarungen. Sie wurden besonderer Aufmerksamkeit gewürdigt. — Visionen haben auch jene Märtyrer der karthagischen Kirche Perpetua und ihr Bruder Saturus. Wie diese noch Glieder der katholischen Kirche sind, so wird überhaupt das Vorkommen von Visionen in der Kirche jener Zeit anzuerkennen sein, nur dass im Montanismus ihnen eine grössere Bedeutung eingeräumt ward [1]). Eine solche mass man auch bedeutsamen Träumen bei, sofern man auch in ihrer Sendung eine Wirkung des in den letzten Zeiten ausgegossenen Geistes erblickte (s. d. v. A.). Jedoch macht Tertullian in seiner vormontanistischen Periode Offenbarungen durch Träume geltend [2])

---

patitur; conversatur cum angelis, aliquando etiam cum domino, et videt et audit sacramenta et quorundam corda dinoscit, et medicinas desiderantibus submittit. Jam vero prout scripturae leguntur, aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur, ita inde materiae visionibus subministrantur. Forte nescio quid de anima disserueramus, cum ea soror in spiritu esset. Post transacta sollemnia dimissa plebe, quo usu solet nobis renuntiare quae viderit (nam diligentissime digeruntur, ut etiam probentur), Inter caetera, inquit etc. Hoc visio, et Deus testis et apostolus charismatum futurorum in ecclesia idoneus sponsor etc.

1) De spect. 29 redet der kath. Tert. von revelationes petere. Vgl. auch Iren. adv. haer. II, 32, 4. V, 6, 1. Cypr. ep. 11, 3. 4. 16, 4. 39, 1. 57, 1. 2. 66, 10. 40, de mort. 19. etc. Die montanistischen Akten der Perpetua beurteilen aber die Visionen wie die übrigen Kräfte des Geistes (dahin gehören die Träume) als Zeichen der nunmehr vollkommenen Erfüllung von Joel 3, 1 ff. Itaque et nos qui sicut prophetias ita et visiones novas, pariter repromissas, et agnoscimus et honoramus; ceterasque virtutes spiritus sancti ad instrumentum ecclesiae deputamus, cui et missus est idem omnia donativa administrans in omnibus prout unicuique distribuit dominus, necessario et digerimus —, ut ne qua aut imbecillitas aut desperatio fidei apud veteres tantum aestimet gratiam divinitatis conversatam sive martyrum sive in revelationum dignatione.

2) De spect. 26; de idol. 15: ex auctoritate quoque Dei contestor quia nec tutum est subtrahere, quodcunque uni fuerit ostensum utique omnium causa. Scio fratrem per visionem eadem nocte castigatum graviter etc.

wie nach seiner Anerkennung der neuen Prophetie [1]). Er bezeichnet den Traum überhaupt als einen ekstatischen Zustand, eine amentia, durch welche aber doch das Bewusstsein nur umhüllt, nicht ausgelöscht ist [2]).

B. Der Inhalt der neuen Prophetie.

1. Das Dogma.

Ihre dogmatische Orthodoxie wird den Montanisten auch von ihren Gegnern bescheinigt. „Diese bekennen, sagt z. B. Hippolyt, Gott den Vater des Alls und Schöpfer des Alls gleich der Kirche und was das Evangelium von Christus bezeugt“ [3]). Die Montanisten selbst aber gründen darauf den Anspruch, für die disciplinaren Forderungen des Parakleten Gehorsam zu finden. Einer Fälschung der Disciplin müsse, sagt Tertullian, notwendig eine Fälschung des Dogmas vorhergehen, erst in Bezug auf Gott jemand Häretiker sein bevor in Bezug auf dessen Ordnung [4]). Er selbst aber erkennt als Montanist die regula fidei

---

1) De virg. vel. 17: Nobis (den Christen) dominus etiam revelationibus velaminis spatia metatus est. Nam cuidam sorori nostrae angelus in somnis cervices etc.

2) De anima 45: Hanc vim (durch welche wir träumen) ecstasin dicimus, excessum sensus et amentiae instar. Sic et in primordio somnus cum ecstasi dedicatus: Et misit Deus ecstasin in Adam et obdormivit. Somnus enim corpori provenit in quietem, ecstasis animae accessit adversus quietem, et inde iam forma somnum ecstasi miscens et natura de forma. — (Haec amentia) fit ex ratione naturae, nec enim exterminat sed avocat mentem. — — Sapere enim nostrum licet obumbretur, non tamen extinguitur.

3) Philos. VIII, 19: *Οὗτοι τὸν μὲν πατέρα τῶν ὅλων θεὸν καὶ πάντων κτίστην ὁμοίως τῇ ἐκκλησίᾳ ὁμολογοῦσι καὶ ὅσα τὸ εὐαγγέλιον περὶ τοῦ Χριστοῦ μαρτυρεῖ.* Ebenso die Ausschreiber des Syntagmas: Epiph. haer. 48, 1: *Οὗτοι γὰρ οἱ κατὰ Φρύγας καλούμενοι δέχονται πᾶσαν γραφὴν παλαιὰν καὶ νέαν διαθήκην καὶ νεκρῶν ἀνάστασιν ὁμοίως λέγουσιν. Περὶ δὲ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ὁμοίως φρονοῦσι τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ.* Philastr. 49: Isti prophetas et legem accipiunt, patrem et filium et spiritum confitentur, carnis resurrectionem exspectant, quae et catholica ecclesia praedicat. Aber auch Firmilian ep. Cypr. 75, 19 p. 823 ed. Hartel: — qui etsi novos prophetas recipiunt eosdem tamen patrem et filium nosse nobiscum videntur.

4) De monog. 2: Adversarius enim spiritus ex diversitate praedicationis appareret, primo regulam adulterans fidei, et ita ordinem adul-

als immobilis und irreformabilis an, der Lehrinhalt der Schrift und die dogmatische Tradition sind ihm unantastbar [1]). Gerade als Montanist verteidigt Tertullian das Dogma der Kirche, ja er hält sich erst jetzt recht befähigt dazu [2]). Denn er besitzt jetzt den deductor omnis veritatis oder omnium veritatum (de fuga 1. 14, de cor. 4, adv. Prax. 2. 30), den confirmator omnium, dux universae veritatis (de ieiun. 10). Dieser macht nunmehr allen bisherigen Zweifeln und Unklarheiten ein Ende (de resurr. carn. 63). Er bestätigt und befestigt die überlieferte Glaubenslehre. Er kann das, denn es ist derselbe Geist, welcher einst als deductor omnis veritatis (de cor. 4) in den Aposteln gewont und durch sie geredet und der nun durch die neuen Propheten spricht. Er hat auch die Kirche überhaupt geleitet. Daher bedient sich Tertullian auch als Montanist noch ganz in der gleichen Weise der Präskription gegen die Häretiker, wie in der vormontanistischen Periode [3]), und beruft er sich auf die Tradition der apostolischen Kirchen [4]). Wenn er von Marcion verlangt, derselbe solle durch prophetisches Zeugniss seine Lehre beweisen adv. Mrc. I, 21. V, 8, so beruht diese Forderung auf der Voraussetzung, dass es innerhalb einer Häresie keine Prophetie geben könne.

---

terans disciplinae, quia cuius gradus prior est eius corruptela antecedit id est fidei quae prior est disciplina. Ante quis de Deo haereticus sit necesse est et tunc de instituto. De ieiun. 11: Indubitate enim et haeresis et pseudoprophetia divinitatis diversitate indicabuntur. Aber auch ausdrücklich weist Tertullian auf die Orthodoxie der Montanistenhäupter hin de ieiun. 1: Der Paraklet wird verworfen, non quod alium Deum praedicent Montanus et Priscilla et Maximilla, nec quod Jesum Christum solvant, nec quod aliquam fidei aut spei regulam evertant etc.

1) De virg. vel. 1: Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis. — Hac lege fidei manente cetera iam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis, operante scil. et proficiente usque in finem gratia Dei.

2) Vgl. adv. Prax. 13: Nos et tempora et causas scripturarum per Dei gratiam inspicimus, paracleti non hominum discipuli.

3) Adv. Mrc. I, 1, adv. Herm. 1, de carne Chr. 2, adv. Prax. 2.

4) Adv. Mrc. I, 21: Gegen die Behauptung Marcions, die apostolische Warheit sei in der nachapostolischen Zeit verfälscht worden, hält Tertullian daran fest, dass jene in den apostolischen Kirchen zu suchen sei. — Gegen die Katholiker beruft er sich de cor. gerade für seine rigoristischere Disciplin auf die Tradition der Kirche.

Diese Verteidigung der katholischen Glaubenslehre ist aber nicht eine persönliche Eigentümlichkeit Tertullians. Der Montanist Proklus, dessen Heimat wol in Kleinasien zu suchen ist (Eus. III, 31, 4), streitet ebenso wider die Gnosis wie der Montanistengegner Miltiades[1]). Ja auch die Aussprüche der phrygischen Propheten selbst beteiligen sich an dem Kampf für das kirchliche Dogma.

Dies gilt zunächst in Bezug auf die Trinitätslehre. Schon daraus scheint es zu erhellen, dass Hippolyt, dieser schroffe Antimonarchianer ausdrücklich die Orthodoxie der Montanisten in der Trinitätslehre wie in der Christologie und Eschatologie anerkennt[2]). Denn in Hinsicht der beiden letzteren Punkte ist ein Eintreten der neuen Propheten für die orthodoxe Lehre gewiss. Daher ist es auch nicht warscheinlich, dass Hippolyt blos durch das orthodoxe Auftreten des Proklus und seiner Partei zu seiner Aussage veranlasst worden. Vielmehr wird er auch prophetische Aussprüche gekannt haben, welche jedenfalls nahe legten im Sinn eines hypostatischen Unterschieds in Gott verstanden zu werden. — Deutlicher zeigt sich dies aber bei Tertullian. In seinem Streit gegen Praxeas beruft dieser sich wiederholt auf das Zeugniss des Parakleten in der neuen Prophetie gegen den Monarchianismus. Es ist durchaus unwarscheinlich, dass er dabei an Offenbarungen in Afrika denkt. Die Weise, wie er sich beruft, spricht vielmehr entschieden dafür, dass er ausdrückliche Aussprüche eines Propheten im Sinne hat, und zwar warscheinlich schriftlich fixirte. Denn so citirt er die Schriften der neuen Prophetie (de fuga 9). Tertullian zieht diese prophetischen Worte an zur Verteidigung des persönlichen Unterschieds in der Trinität. So die Aussage des Parakleten, dass Gott das Wort hervorgebracht, wie die Wurzel den Stamm, die Quelle den Fluss und die Sonne den Stral (adv. Prax. 8), obwol diese Gleichnisse an und für sich besser bei modalistischer Trinitätslehre passen würden. Wo Tertullian die Einheit Gottes mit dem Unterschied von Vater, Son und Geist durch die dispositio, quam *οἰκονομίαν* dicimus, die ratio oeconomiae, quae facit numerum vermitteln will, beruft er sich so constant auf

1) Vgl. Tert. adv. Val. 5. — Auch Proklus berief sich warscheinlich auf die Tradition (Eus. III, 31, 4).

2) Doch ist dies die gewöhnliche Formel vgl. Epiph. 50, 1.

das Zeugniss, ja die sermones novae prophetiae [1]), dass ein Zweifel nicht möglich ist, schon die Aussprüche der neuen Prophetie haben Einheit und Unterschied in Gott durch Anwendung des Begriffs der Oekonomie festzuhalten gesucht. — In den uns erhaltenen Aussprüchen Montans ist nun allerdings eine Unterscheidung dreier Hypostasen nicht zu bemerken. Mag man die Worte: „Ich der Herr, der allmächtige Gott, bin herabgekommen in einen Menschen“ und „Weder ein Engel noch ein Gesandter, sondern ich der Herr, Gott der Vater, bin gekommen“ (Epiph. 48, 11 vgl. Beil. I Nr. 3. 4) direkt auf die Offenbarung Gottes in Christus beziehen, oder an Gottes Reden in der neuen Prophetie denken, wie Epiphanius wol mit Recht tut, immer tritt keine hypostatische Unterscheidung in Gott zu Tage. So sagen auch die von Celsus erwänten christlichen, vielleicht montanistischen Propheten: Ich bin Gott oder Gottes Son oder göttlicher Geist (Orig. c. Cels. VII, 9). Fast noch entschiedener monarchianisch lauten die Worte Montans: „Ich bin der Vater und der Son und der Paraklet“ (Beil. I, 5). Sie sind auch auf montanistischer wie katholischer Seite so verstanden worden. Die Montanisten beriefen sich dann für die Schriftmässigkeit des Monarchianismus auf Joh. 10, 30. 14, 9. 11. 23. 26 (Didym. de trin. III, 41, 1). Immerhin bleibt es fraglich, ob diese Worte bewusst monarchianisch d. h. im Gegensatz zur Logoslehre gemeint sind. Es kann auch bloss die Absicht gewesen sein mit besonderer Energie die montanistische Offenbarung als eine unmittelbar von Gott selbst ausgehende hinzustellen. Vielleicht fülte Montan noch gar nicht das Bedürfniss, sich in Bezug auf das Verhältniss von Vater und Son Klarheit zu verschaffen. Aber auch im andern Fall hat Montan nicht einer neuen von der anerkannten Kirchenlehre abweichenden

---

1) Adv. Prax. 2: Nos et semper et nunc magis, ut instructiores per paracletum, deductorem scil. omnis veritatis, unicum quidem Deum credimus sub hac tamen dispositione, quam οἰκονομίαν dicimus, ut unici Dei sit et filius, sermo ipsius, qui ex ipso processerit —, qui exinde miserit — a patre spiritum sanctum paracletum. Cp. 13: Nos qui et tempora et causas scripturarum per Dei gratiam inspicimus maxime paracleti non hominum discipuli, duos quidem definimus, patrem et filium et iam tres cum spiritu sancto secundum rationem oeconomiae, quae facit numerum. Noch deutlicher cp. 30 vgl. Beil. I, 20.

Doktrin gehuldigt, sondern sich einfach dem in Kleinasien herrschenden Monarchianismus, über den die Logoslehre noch nicht den Sieg errungen, angeschlossen. Sagt doch Tertullian, dass die grosse Menge der Ungebildeten dem Monarchianismus huldige [1]). Vielleicht, dass in Kleinasien noch andre ernste Bedenken gegen die Logoslehre obwalteten [2]). Daher wird mit Ritschl ein Monarchianismus als dem anfänglichen kleinasiatischen Montanismus eigen zu bezeichnen sein [3]). Aber nicht so unbedingt ist ihm zuzustimmen, wenn er in allen Kundgebungen auch der montanistischen Prophetinnen eine monarchianische Anschauung zum Ausdruck kommen sieht. Jenes Wort der Priscilla, dass Christus im Traume in weiblicher Gestalt zu ihr gekommen sei und ihr die Weisheit eingeflösst habe, beweist hiefür nichts, denn in weiblicher Gestalt erscheint Christus nicht, weil er die Weisheit Gottes ist, sondern weil er einem Weibe erscheint. Und wenn Maximilla sagt „Mich höret nicht, sondern Christus höret", so setzt nicht sie ihre Person dem in ihr redenden Christus gegenüber (so Ritschl S. 489), sondern der durch sie redende Geist verweist die Gegner der neuen Prophetie auf das Zeugniss Christi Joh. 16, 13 von der Sendung des Parakleten. Dann unterscheidet sich hier vielmehr der Geist von Christus. Dass aber das Subject der Rede nicht die Prophetin ist, sondern der Geist, zeigt die Analogie des andern Ausspruches der Maximilla Epiph. haer. 48, 13 (s. Beil. I, 11), wo in masculiner Form geredet wird (vgl. auch Eus. V, 16, 17, Beil. I, 12). Vielleicht gehören daher der Maximilla die prophetischen Worte an, welche von einer *οἰκονομία*, nach der in

1) Adv. Prax. 3: Simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, — — expavescunt ad *οἰκονομίαν*. Vgl. Didym. III, 41, 1, welcher bemerkt, dass die Monarchianer *πάσης ἰδιωτείας ἐπέκεινα* die Schriftstellen Joh. 10, 30 etc. erklären, die übrigens dieselben sind, wie die von Tertullians Gegnern in adv. Prax. cp. 20 angezogenen.

2) Vgl. Zahn, Marcell von Ancyra, 1867, S. 234.

3) S. 487 ff. Anders Schwegler S. 152 ff. und Hilgenfeld, Glossolalie S. 118 f., nicht one beachtenswerte Bemerkungen. Vgl. für die erstere Ansicht auch Zahn, Acta Joannis S. LXVI Anm. 4. Er weist die von Pacian bezeugte Bekanntschaft der Montanisten mit dem modalistischen (vgl. Fragm. II S. 223) Leucius der ersten Zeit des Montanismus zu (freilich entgegen Pacian), in welcher derselbe insgemein einer modalistischen Theologie huldigte.

Gott zwischen Vater, Son und Geist zu unterscheiden ist, zu sagen wissen [1]). Sie, die Montan überlebte, wird dabei unter dem Einfluss von theologisirenden Männern gestanden haben. Wie jedoch von Montans oben genannten Aussprüchen sich kein mit bewusster Tendenz festgehaltene Monarchianismus behaupten liess, so gilt andererseits von den durch Tert. adv. Prax. citirten, dass sie mehr den Monarchianismus zu überwinden bestrebt sind, als ihn wirklich überwinden. Dies geschieht auch nicht durch die Bezeichnung des in den neuen Propheten wirkenden Geistes als des Parakleten. Dass Tertullian sich stets derselben bedient ist allerdings ein Beweis für ihren Gebrauch auch schon seitens des kleinasiatischen Montanismus [2]). Dazu ist dies durch jenes Wort Montans: „Ich bin der Vater und der Son und der Paraklet" bezeugt. Aber gerade jenes Wort lautete stark monarchianisch. — Aus dem Mitgeteilten ergeben sich bereits in der neuen Prophetie selbst Ansätze zu den später in der trinitarischen Frage sich gegenüberstehenden Parteien. Ein klares, unzweideutiges und einhelliges Bekenntnis der Propheten zum Monarchianismus oder zur Logostheorie hätte ihren Anhängern einen entgegengesetzten Standpunkt sehr erschwert. Dass der Antimontanismus des Monarchianers Praxeas mit antimonarchianischen Tendenzen im Montanismus zusammenhängt, ist nicht anzunehmen. Warscheinlich repräsentirt (so Zahn a. a. O.) die trinitarische Partei des Proklus die spätere Entwicklungsstufe des Montanismus, hat dagegen die des Aeschines (Pseudotert. 21) den früheren Standpunkt festgehalten [3]). —

---

1) Sehon Hefele (in Wetzers und Welte's Kirchenlex. VII, 256) ist auf einen Unterschied in dieser Hinsicht zwischen Montans und der Maximilla Aussprüchen aufmerksam geworden.

2) Gegen Georgii a. a. O. S. 130, der dies in Abrede stellt. Die Angabe Pseudotertullian's adv. haer. 21, die Montanisten hätten den Geist wol in den Aposteln, den Parakleten aber nur in ihren Propheten redend gelehrt, könnte immerhin aus Tertullian erschlossen sein.

3) Pseudotert. 21: Sunt qui kata Proclum dicuntur, sunt alii qui secundum Aeschinem pronuntiantur. — — Privatam autem blasphemiam illi qui sunt kata Aeschinem hanc habent qua adiciunt etiam hoc, ut dicant Christum ipsum esse filium et patrem. — Hipp. VIII, 19: *Τινὲς δὲ αὐτῶν τῇ τῶν Νοητιανῶν αἱρέσει συντιθέμενοι τὸν πατέρα αὐτὸν εἶναι τὸν υἱὸν λέγουσι* (X, 26: *ὁρατὸν καὶ ἀόρατον, γεννητὸν καὶ ἀγέννητον,*

Aber weder in Hinsicht seines Monarchianismus, welcher ihm später den Vorwurf des Sabellianismus eintrug [1]), noch seiner Lehre von einer trinitarischen Oekonomie trat der Montanismus schöpferisch die Entwicklung hervorrufend oder doch wesentlich fördernd und bestimmend auf. Er schloss sich vielmehr lediglich dem Entwicklungsgang des kirchlichen Dogmas an. Was einzelne Anhänger der neuen Prophetie für die theologische Fassung der Trinitätslehre getan, ist nicht aus ihrem Montanismus hervorgegangen. Das hat Ritschl (S. 491) gegen Schwegler (S. 152—175) evident erwiesen.

Wie in der Trinitätslehre so erwies sich der Montanismus auch in allen übrigen dogmatischen Fragen orthodox. An der Seite der Kirche stritt er vor allem gegen ihren gefährlichsten Feind im 2. Jarhundert, die Gnosis, welche ihm gemäss seiner ganzen aufs Praktische gerichteten Geistesart besonders unsympathisch gewesen sein muss, wie das namentlich Tertullians Schriften zeigen. In einem uns erhaltenen Ausspruch der Priska tritt gerade der Gegensatz des die Leiblichkeit dogmatisch verherrlichenden, ethisch verneinenden Montanismus zu der bei all ihrem Doketismus oft libertinistischen Gnosis hervor. Er lautet: „Sie hassen das Fleisch und sind doch Fleisch“ (Tert. de res. carn. 11). Von Tertullian wird dieses prophetische Wort im Zusammenhang mit der gnostischen Verwerfung der Auferstehung des Fleisches citirt. Bei dem engen Zusammenhang dieser Lehre mit der vom menschlichen Leibe Christi (vgl. Tert. de carne Christi 1), darf man mit jenem Wort den gnostischen Doketismus überhaupt auch in der Christologie verworfen sehen [2]), wie denn auch Tertullian als Montanist in einer besonderen Schrift die ware menschliche Natur Christi verteidigt hat. Sie bildet ihm die Voraussetzung

---

θνητὸν καὶ ἀθάνατον) καὶ τοῦτον ὑπὸ γένεσιν καὶ πάθος καὶ θάνατος ἐληλυθέναι.

1) Die arianischen Bischöfe zu Sardika vgl. Vales. zu Socr. I, 23, Sozom. II, 18, Hilar. (bei M. 10, 661), Hier. ad Marc. cp. 41, Isidor v. Pelus. I cp. 67 u. a.

2) Falls die Angabe Pacians auch Zutrauen verdient, dass die Montanisten sich von Leucius ins Leben gerufen behaupteten, beweist sie doch nicht die Uebereinstimmung derselben mit der doketischen Christologie des Leucius.

für die Auferstehung unseres Leibes, für welche er mit voller Begeisterung eintritt, denn sie hat bes. sein Interesse wie des Montanismus überhaupt wach gerufen. Sie war direkter Gegenstand der Verteidigung des Parakleten. Dies bezeugt neben Hippolyts Syntagma Tertullian ausdrücklich [1]).

Wie aber in Bezug auf diesen speciellen Teil so bekräftigt hinsichtlich der ganzen Eschatologie die neue Prophetie im Wesentlichen nur die kirchliche Lehre. Die Nähe des Weltendes sagten die montanistischen Propheten allerdings entschieden bestimmter aus [2]). Für diese letzten Zeiten sollte ja die Ausgiessung des Geistes erfolgt sein. Neue Prophetie war diese Offenbarung zunächst darum, weil sie das nun unmittelbar bevorstehende Weltende verkündigte. Nun sind die ἔσχατα χαρίσματα erschienen, welche darum auch in Bezug auf die Form der Prophetie alle früheren überragen Epiph. 48, 11 (s. ob.). Jetzt ist die eigentliche Erfüllung von Joel 3, 1. 2 eingetreten; mag auch überhaupt von der neutestamentlichen Zeit gelten, dass nun novissima sind, noch mehr gilt dies jetzt, und gerade darum sind die nunmehrigen Erweisungen des göttlichen Geistes höher zu achten, weil solche für die ultima saeculi spatia vorherbestimmt waren [3]). Bei den Versammlungen der Montanisten erschienen weissgekleidete, Lampen tragende Jungfrauen in der Versammlung, offenbar mit Beziehung auf die Erwartung der Parusie Matth. 25, 1 ff. Apok. 3, 18. 7, 9 [4]). So redet denn auch Tertullian davon wie jetzt die letzte Verfolgung durch den Antichrist zu erwarten sei, von der man sich

---

1) De resurr. 63: Cuius (sc. paracleti) si hauseris fontes nullam poteris sitire doctrinam, nullus te ardor exuret quaestionum, resurrectionem quoque carnis usquequaque potando refrigerabis.

2) Vgl. das Wort der Maximilla bei Epiph. 48, 2 (Beil. I, 13) und bei Eus. V, 16, 18 (Beil. I, 14), welches in dem ersteren seine Erklärung findet.

3) Pass. Perp. bei Ruinart S. 77 ff., ed. Galura S. 202 ff. Cp. 1: Sed viderint, qui unam virtutem spiritus unius sancti pro aetatibus iudicent temporum: cum maiora reputanda sint novitiora quaeque ut novissimiora secundum exuberationem gratiae in ultima saeculi spatia decreta.

4) Epiph. 49, 2: *Πολλάκις δὲ ἐν τῇ αὐτῶν ἐκκλησίᾳ εἰσέρχονται λαμπαδηφοροῦσαι ἑπτά τινες παρθένοι, λευχείμονες, δῆθεν ἐρχόμεναι, ἵνα προφητεύσωσι τῷ λαῷ.*

durch nichts werde loskaufen können [1]). Das eben gibt er als Zweck der montanistischen Fastenordnungen an, nicht Gottes Zorn zu besänftigen, seinen Schutz oder Gnade zu erlangen, sondern dem Zustand, welchen die Zeiten der letzten antichristlichen Verfolgung mit sich bringen werden, an sich selbst vorzusorgen durch Einübung auf Erleiden jeden Mangels und sich unempfindlich Machen gegen jede Art von Schmerz [2]). Wenn er gegen Wiederholung der Ehe streitet, so ist sein Argument vor allem dies, dass tempus in collecto est (de exh. cart. 6, mon. 7), und konnte so der Apostel schon sagen, so gilt dies nun noch viel mehr (de mon. 3). Welchen die Einehe nicht gefällt, die mögen heiraten bis ans Ende, indem sie jenes Wehes über die Schwangeren und Säugenden vergessen, das viel schwerer und bitterer bei der Vernichtung der ganzen Welt eintreten wird, denn bei der Verwüstung Judäas [3]). Somit macht der Montanismus die Erwartung des Endes mit ganz besonderer Energie geltend, bei Tertullian klar zur Erreichung seiner disciplinaren Zwecke. Aber doch unterscheidet er sich hierin nicht von der Lehre der katholischen Kirche. Noch als Katholiker schaut Tertullian voll Begeisterung und glühender Sehnsucht aus nach dem Kommen des Reiches Gottes in Herrlichkeit (de orat. 5) und beruft er sich gegen Wiederholung der Ehe auf die Einschränkung, welche dieselbe durch den Apostel in extremitatibus saeculi erfaren (ad ux. I, 2). Das Weltende durch die nahe Zukunft Christi war allgemeiner Kirchenglaube. Wir begegnen ihm z. B. oft genug bei einem Kirchenmann wie Cyprian [4]).

---

1) De fuga 12 p. 487: Antichristo iam instante et in sanguinem non in pecunias hiante Christianorum.

2) De ieiun. 12: Ut ab Joanne paracletus obmutuisset, ipsi nobis prophetae in hanc maxime caussam exstitissemus, iam non dico ad exorandam Dei iram, nec ad impetrandam tutelam eius aut gratiam, sed ad praemuniendam per nosmet ipsos novissimorum temporum condicionem etc.

3) De mon. 16: Satis opportunos novissimis temporibus fructus iteratis matrimoniis colligant, ubera fluitantia et uteros nauseantes et infantes pipiantes. Parent antichristo, in quae libidinosius saeviat. Adducet illis carnifices obstetrices.

4) Z. B. De habitu virg. 23 p. 203, de unit. eccl. 16 p. 224, de mortal. 2 p. 298 u. s. w.

Eigentümlich war dem Montanismus, soweit wir seine eschatologischen Erwartungen kennen, nur zunächst die Behauptung, dass das neue **Jerusalem** vor seiner Niederkunft zur Erde als Zeichen derselben werde in den **Wolken** gesehen werden. Tertullian glaubte diese Weissagung in einem **Ereigniss** seiner Zeit im Orient, wovon ihm Kunde geworden, erfüllt sehen zu dürfen [1]). Ferner lehrte die neue Prophetie, dass Pepuza der Ort sei, wo dies Herniederkommen des obern Jerusalems stattfinden werde. Dies hat das Syntagma Hippolyts berichtet [2]) und es lag kein Grund zu dem dagegen erhobenen Zweifel vor [3]). Ueberhaupt lenkte der Paraklet den Blick der Seinen durch grosse Verheissungen in die Zukunft [4]). War Christus im Evangelium der Bringer des neuen Gesetzes und damit zugleich neuer Verheissungen, durch welche zur Erfüllung des Gesetzes angetrieben wurde [5]), so konnte der Paraklet als Erweiterer und Verschärfer dieses neuen Gesetzes durch die neue Prophetie, nicht umhin auch die Verheissungen zu mehren. Daher verkündigte er denen, welche seinen Vorschriften nachkamen, die grösste Herrlichkeit und specialisirte zugleich die Schilderung, denn dann erst wurde sie dem Hörer wirklich lebhaft nahe gerückt, und musste für sein Verhalten bestimmend wer-

---

1) Adv. Marc. III cp. 24 p. 156: Hanc (das neue Jerusalem) et Ezechiel novit et apostolus Joannes vidit. Et qui apud fidem nostram est novae prophetiae sermo testatur, ut etiam effigiem civitatis ante repraesentationem eius conspectui futuram in signum praedicarit.

2) Vgl. Philostr. 49, Epiph. 48, 14: (*Πεπούζαν*) *καί φασι ἐκεῖσε κατιέναι τὴν ἄνωθεν Ἱερουσαλήμ.*

3) Epiphanius 48, 14 gedenkt des Ortes Pepuza als eines nunmehr wüsten. Kurz zuvor muss Pepuza noch bestanden haben, da Aëtius dorthin verbannt wurde (Philostorg. IV, 8). Sollte ein Missverständniss des Epiph. vorliegen, und Montan Pepuza als die Wüste apoc. 12, 14 bezeichnet haben? Aber jene etwa 20 Jare boten oft genug Gelegenheit zur Zerstörung des Ortes. Johannes von Damaskus unterscheidet zwischen 2 Pepuza.

4) Eus. h. e. V, 16, 9: — *τοὺς μὲν χαίροντας καὶ χαυνομένους ἐπ' αὐτῷ μακαρίζοντος τοῦ πνεύματος καὶ διὰ τοῦ μεγέθους ἐπαγγελμάτων ἐκφυσιοῦντος.*

5) Tert. de praeser. haer. 13 in der mitgeteilten Glaubensregel: Jesum Christum praedicasse novam legem et novam promissionem regni caelorum.

den. „Was sagst Du“, spricht daher der Geist durch Montanus, „von dem der das Heil erlangt, so dass er mehr ist denn ein Mensch? Der Gerechte wird hundertmal mehr leuchten, denn die Sonne, die geringen Geretteten unter Euch werden leuchten hundertmal mehr denn der Mond“. Es ist dies eine Verstärkung von Matth. 13, 43. Jedoch mit irgend welchem kirchlichen Dogma trat durch diese Verheissungen der Montanismus nicht in Widerspruch.

Das geschah auch nicht durch seinen Chiliasmus. Wol vertrat der Montanismus denselben und seiner ganzen Geistesrichtung nach warscheinlich mit besonderem Eifer. Aber der Chiliasmus war ja noch Bestandteil des orthodoxen Bekenntnisses, wie die bekannte Stelle Justins dial. c. Tryph. p. 80. 81 zeigt. Von prophetischen Aussprüchen über den Chiliasmus ist uns nichts bekannt. Der Gegensatz zu den Montanisten aber scheint die sogenannten Aloger zur Verwerfung der Apokalypse gefürt zu haben, und ebenso ist es im Streit mit dem Haupt einer montanistischen Partei Proklus geschehen, dass Gajus von Rom den Chiliasmus bekämpfte (Eus. III. 28, 2). Tertullian war entschiedener Chiliast. Er bekennt sich zu einem Königreich der Gläubigen auf Erden, welches dem himmlischen vorhergeht und andern Charakter trägt. Es beginnt nach der Auferstehung und dauert tausend Jare. Es ist dies der gottgeschaffene Stat, das neue Jerusalem, welches vom Himmel herabkommt, von Paulus als unsere Mutter und Politeuma bezeichnet[1]). Dass davon auch in Tertullians Schrift de spe fidelium zu lesen stand, wäre gewiss, auch wenn Hieronymus zu Ezech. 36 nicht ausdrücklich berichtete, er habe darin einen sinnlichen Chiliasmus gelehrt. Aber diesem Chiliasmus ging ab — und das ist von grosser Wichtigkeit — das Charakteristische des Chiliasmus in der Schrift, die Beziehung zum Volk Israel, ein neuer Beweis wie wenig der Montanismus seine Wurzeln im Judaismus hat, wärend man gerade hier den Zusammenhang zwischen bei-

1) Adv. Marc. III, 24: Nam et confitemur in terra nobis regnum repromissum, sed ante caelum, sed alio statu, utpote post resurrectionem in mille annos, in civitate divini operis Hierusalem caelo delata, quam et apostolus matrem sursum designat, et politeuma nostrum id est municipatum, in caelis esse pronuntians alicui utique caelesti civitati eum deputat. Hanc et Ezechiel novit etc.

den am deutlichsten glaubt nachweisen zu können. Tertullian — obwol er die Vollendung der christlichen Hoffnung mit der zu erwartenden Bekehrung Israels in engen Zusammenhang bringt[1] — erklärt doch direkt an der Stelle adv. Marc. III. 24, dass keine Wiederherstellung Judäas zu erwarten sei, dass man also weder auf Israel noch auf sein Land die Weissagungen der Propheten zu beziehen habe, vielmehr was an Namen von Oertern und Gegenden dorthin zu deuten scheine, eine allegorische Interpretation auf Christus und die Kirche mit geistlichem Verständniss fordere. Doch reden die alttestamentlichen Propheten allerdings von einer Herrschaft Christi auf Erden[2]. Dass es sich mit dem Chiliasmus der kleinasiatischen Propheten ebenso verhielt, zeigt deren obenerwähnte Verkündigung, in Pepuza werde dies neue Jerusalem herniederkommen. — Der Montanismus bewegt sich also hiermit durchaus auf dem Boden der heidenchristlichen Kirche, welche den Chiliasmus zwar festgehalten bei dem engen Zusammenhang, in welchem derselbe mit der lebhaften Erwartung des nahen Endes steht, aber doch so, dass er seiner wesentlichen Bedeutung entleert war, indem im Millennium nicht die Geschichte des Volkes Israel zum Abschluss kam[3]. Als terrena promissio stand das Millennium noch der caelestis gegenüber. Denn nicht auf der neuen Erde erwartet der Montanismus die schliessliche Vollendung. Er scheint daher dieselbe wesentlich aufgefasst zu haben wie die katholische Kirche, nämlich als Sein bei Gott in der Aphtharsie nach Leib und Seele.

Nirgends macht demnach auch in der Eschatologie der Montanismus einer durchgreifenden dogmatischen Unterschie-

---

1) De pud. 8: Christianum enim de restitutione Iudaei gaudere et non dolere conveniet, siquidem tota spes nostra cum reliqua Israelis exspectatione coniuncta est.

2) Ibid.: De restitutione vero Iudaeae, quam et ipsi Iudaei ita ut describitur sperant, locorum et regionum nominibus inducti, quomodo allegorica interpretatio in Christum et in ecclesiam et habitum et fructum eius spiritaliter competat — — in alio opere digestum, quod inscribimus De spe fidelium et in praesenti vel eo otiosum, quia non de terrena sed de caelesti promissione sit quaestio. — Es steht noch dahin ob diese Schrift überhaupt aus der montanistischen Periode Tertullians stammte.

3) Vgl. Engelhardt, Christentum Justins S. 307 Anm. 1.

denheit von der Kirche sich schuldig. Er bestätigt nur das Vorhandene. Das Gebiet seiner reformatorischen Tätigkeit ist vielmehr nicht das Dogma sondern die Sitte, er ist novae disciplinae institutor. Und auch dieser Umstand selbst ist nichts der neuen Prophetie Eigentümliches. Denn auch der Fortschritt der neutestamentlichen Offenbarung gegen die alttestamentliche bestand ja nach der Meinung der kirchlichen Theologie nur darin, dass durch deutlichere Aussagen das noch Zweifelhafte klar gelegt und vor irrtümlicher Auffassung bewart wurde, dagegen das Gesetz vertieft und erweitert (Tert. de orat. 1. 11, de Bapt. 13, de paen. 3) und die Verheissungen, welche zu seiner Erfüllung anspornen, gemehrt wurden (Tert. de praescr. 13).

2. Die Disciplin des Parakleten.

Auf dem Gebiet der Sitte hat der Paraklet die Offenbarung zur Vollendung zu bringen, welche zuvor derselben ermangelte. Was von Christus und den Aposteln noch nicht befohlen ward aus Rücksicht auf die Schwachheit des Fleisches, das ordnet er nun an. Durch Verschärfung der Disciplin will die nova prophetia die nova lex vollkommen machen. Welches aber diese Forderungen des Parakleten sind, spricht Tertullian drastisch und kurz aus, wenn er sagt, die neue Prophetie lehre öfter zu fasten als zu heiraten[1]). Verbot wiederholter Ehe und Fastengebote sind die beiden Stücke, welche ihr inhaltlich am meisten zum Vorwurf gemacht werden. Apollonius beginnt Eus. V, 18, 2 seinen Angriff gegen Montan: *Οὗτος ὁ διδάξας λύσεις γάμων, ὁ νηστείας νομοθετήσας*; das erstere eine Consequenzmacherei aus der Abneigung des Montanismus gegen die Ehe (vgl. Ritschl S. 500 Anm. 4). Hippolyt bemerkt von den Kataphrygern: Sie füren neue Fasten, Feste, Xerophagien und Raphanophagien ein[2]). Wegen ihrer Forderung blos der Einehe und häufigen Fastens sah man sie 1. Tim. 4, 3 geweissagt[3]). Dass aber die neue Prophetie diese Forderung stellte,

---

1) De ieiun. 1: propter hoc novae prophetiae recusantur, quod Montanus etc. plane doceant saepius ieiunare quam nubere.

2) Philos. VIII, 19: *καινίζουσι δὲ νηστείας καὶ ἑορτὰς καὶ ξηροφαγίας καὶ ῥαφανοφαγίας φάσκοντες ὑπὸ τῶν γυναίων δεδιδάχθαι.*

3) Epiph. 48, 8. 9. Tert. de ieiun. 2. I p. 854 vgl. auch Hier. ep. 41.

ist ihr nur mit jeder asketisch gerichteten Bestrebung gemein, denn eheliches Leben und Narungsgenuss sind ja die Gebiete, worin sich vor Allem die leibliche Seite menschlicher Natur zu erkennen gibt und deren möglichste Negation daher in erster Stelle geboten erscheint. Die neue Prophetie wendet sich deshalb zum Zweck einer Reaktion gegen das Einleben in der Welt gegen sie, aber doch so, dass sie den Boden der Kirche nicht verlässt, d. h. one die Ehe als direkt widergöttlich zu bezeichnen oder das Fasten durch manichäische Verwerfung der Materie zu begründen [1]).

A. Der Paraklet und die Ehe.

Die neue Prophetie duldete nur Einmaligkeit der Ehe [2]). Dies bezog sich jedoch nur auf die, welche als Christen verwittweten. Wer als Heide Wittwer geworden war, konnte, wenn er wieder eine Ehe geschlossen, darin verharren, ja andernfalls sich ungehindert wieder verehelichen; dies ist allerdings nur von Tertullian bezeugt [3]), aber darf warscheinlich auch für den Orient gelten.

Diese Behauptung sittlicher Unzulässigkeit wiederholter Ehe, ja Bezeichnung derselben als Ehebruch [4]), hat zur Voraus-

1) Vgl. Tert. de mon. 15: Nos non magis nuptias auferimus, si secundas recusamus, quam cibos reprobamus si saepius ieiunamus. Aliud est auferre aliud temperare.

2) Epiph. 48, 9: *Ἐκβάλλουσι γὰρ τὸν δευτέρῳ γάμῳ συναφθέντα καὶ ἀναγκάζουσι, μὴ δευτέρῳ γάμῳ συνάπτεσθαι.* Tert. de exhortatione castitatis und de monogamia; de pud. 1: Nobis (den Montanisten) autem maxima aut summa (sc. delicta) sic quoque praecaventur (moechia et fornicatio), dum nec secundas quidem post fidem nuptias permittitur nosse, nuptialibus et dotalibus si forte („doch wol", hebt den Unterschied der Ehe von Hurerei hervor, gegen Gottwald a. a. O. S. 20 A. 1) tabulis a moechiae et fornicationis opere diversas, et ideo durissime nos, infamantes paracletum disciplinae enormitate, digamos foris sistimus.

3) Vgl. d. vor. A. de pud. 1. De mon. 11: Si autem acceperis uxorem, non deliquisti, quia ante fidem soluto ab uxore non numerabitur post fidem secunda uxor, quae post fidem prima est. A fide enim etiam ipsa vita nostra censetur. — Itaque mulier, si nupserit, non delinquet, quia nec hic secundus maritus deputabitur qui est a fide primus. Ebenso de mon. 13, exh. cast. 3.

4) Tert. de mon. 9: Deus aliter censuit citra quam homines, ut in totum sive per nuptias sive vulgo alterius viri admissio adulterium pro-

setzung eine Abneigung gegen die Geschlechtsgemeinschaft überhaupt, wonach diese für unverträglich mit einem vollkommenen Christenstande gilt. Dies wird denn auch ausdrücklich bestätigt durch die Hochstellung der Virginität als sittliches Ideal. Ihre Prophetin Priska rümten die Montanisten als Jungfrau (Eus. V, 18, 3) und ihr Parteihaupt Proklus als jungfräulichen Greis [1]). Für den Empfang einer Offenbarung ist die wichtigste Bedingung geschlechtliche Reinheit, denn nur ein heiliger Diener kann mit Heiligkeit dienen [2]) (Tert. exh. cast. 10). — Tertullian stellt durchaus nicht in Abrede, dass eigentlich die Ehe überhaupt seiner Idee von der christlichen Vollkommenheit widerspricht. Nur eine Erlaubniss zur Ehe liegt vor (ad uxor. I, 3, de exh. cast. 3. 8, de mon. 3) und auch diese nur als vom Apostel de suo i. e. humano sensu non de divino praescripto geredet (exh. cast. 3), als eine Sache nicht dominicae autoritatis sed humanae aestimationis (mon. 3). Die Ehe ist zwar gestattet, aber nur als eine Art geringeren Uebels, nicht ex mera et tota voluntate, sondern de invita voluntate, ja nicht voluntate, sondern necessitate. Das eigentlich von Gott Gewollte ist, wie Matth. 19, 12. 1 Joh. 3, 2 f. und 1 Cor. 7, 28 ff. zeigen, völlige Virginität (exh. cast. 3. 4, mon. 3). Ja, genau genommen ist die Ehe nur eine Art Hurerei oder dieser doch nahe verwandt. Ist schon das begehrliche Ansehen eines Weibes verboten, wie vielmehr die Ehe, welche diesem praktische Folge gibt. Die Gesetze bilden den Unterschied zwischen Ehe und Hurerei, nicht der Tatbestand selbst. „Also,

---

nuntietur ab eo. — Mon. 15: Quae haeresis si secundas nuptias, ut illicitas iuxta adulterium iudicamus? — Exh. cast. 9: Si penitus sensus eius (apostoli) interpretemur, non aliud dicendum erit secundum matrimonium quam species stupri.

1) Tert. adv. Valent. 5: Proculus noster, virginis senectae — — dignitas. — Diese Abneigung gegen die Ehe überhaupt wird auch bekundet durch den Anklang den die leucianischen Johannesacten bei den Montanisten gefunden zu haben scheinen (vgl. Acta Joannis ed. Zahn Fragm. IV), und durch Origenes in Tit. IV, 696.

2) Ritschl S. 504 sieht in dieser Stelle die Virginität für den Klerus empfohlen. Aber Tertullian bezieht diesen prophetischen Ausspruch nicht blos auf den Klerus, sondern auf jeden Christen, der Gott im Gebet dienen will. Es kann das Dienen mit Heiligkeit wol von dem Vermitteln der auf Heiligkeit abzweckenden Offenbarungen des Parakleten gemeint sein, welches nicht an das Amt eines Klerikers gebunden war.

sagt jemand, machst Du auch die erste d. i. die einmalige Ehe zu nichte.“ „Und nicht mit Unrecht, erwiedert Tertullian, weil auch sie aus dem besteht, was Hurerei ist. Daher ist es dem Menschen am besten kein Weib zu berüren und Virginität die höchste Stufe der Heiligkeit, weil sie der Verwandtschaft der Hurerei entbehrt (Exh. cast. 9 p. 750). Es gibt in Bezug auf Keuschheit drei Stufen der Heiligung. „Die erste Stufe ist Virginität von Geburt an, die zweite Virginität von der zweiten Geburt d. i. von der Taufe an, welche sei es in der Ehe reinigt aus Uebereinkunft, sei es im Wittwenstand beharrt aus freiem Willen, als dritter Grad ist übrig die Einehe, wenn nach Auflösung der Einen Ehe von da an dem Geschlecht widersagt wird (exh. cast. 1)[1]). — Daher behauptet Tertullian die Berechtigung des Parakleten selbst zur Forderung völliger Virginität. Ja nicht einmal etwas Neues wäre diese Forderung bei jener Begünstigung der Virginität durch Christus und die Apostel. „Wenn selbst eine ganze und volle Virginität oder Enthaltsamkeit der Paraklet heute als Gesetz aufstellte, dass er auch nicht in einmaliger Ehe die siedende Hitze des Fleisches sich ausschäumen liesse, würde er auch so nichts Neues einzufüren scheinen“ (mon. 3 p. 763 ed. Oehl.). „Dies bedenkend wirst Du Dich leicht überzeugen, viel mehr komme dem Parakleten zu, eine einmalige Ehe zu verkündigen, da er auch keine verkündigen konnte, und viel mehr sei zu glauben, jener habe gemässigt, was auch abgetan zu haben sich geziemt hätte, wenn Du einsiehst, was Christus wollte. Auch hierin musst Du den Paraklet als Anwalt erkennen, dass er von der ganzen Enthaltsamkeit deine Schwachheit frei spricht“ (mon. 3 p. 765).

Also nur auf einem langmütigen Verzicht beruht das Recht zur Eingehung der Ehe. Im letzten Grunde sind alle Angriffe gegen wiederholte Ehe gegen die Ehe überhaupt gerichtet[2]).

1) Vgl. exh. cast. 9 p. 751: Non tibi sufficit de summo illo immaculatae virginitatis gradu in secundum recidisse nubendo, sed in tertium adhuc devolveris et in quartum.

2) Vgl. Hauber, Studien und Kritiken 1845 S. 640: „Dies gilt wie von der Polemik Tertullians so von den durch Origines (v. S. 47 A. 2) charakterisirten Montanisten. Bei der urchristlichen Erwartung der nahen Parusie hatte ein freiwilliger Verzicht auf wiederholte oder auch ein-

Es ist eine glückliche Inconsequenz wenn noch eine Ehe gestattet ist. Dennoch ist diese Inconsequenz wichtig für die Beurteilung des Montanismus. Hat doch Tertullian auch als Montanist die Ehe [1]) aufs Energischste gegen alle gnostischen Angriffe verteidigt [2]), ja von der ehelichen Gemeinschaft selbst als von solemni sexuum officio geredet [3]). Gerade als die rechte Mitte zwischen der Verwerfung der Ehe von Seiten der Häretiker und ihrem Missbrauch durch das wiederholte Heiraten der Psychiker will Tertullian die montanistische Forderung der Einmaligkeit der Ehe angesehen wissen [4]). Die Anerkennung

---

malige Ehe seine hohe Berichtigung 1. Kor. 7 vgl. Apok. 14, 4, one irgend welche Herabsetzung der Ehe. Erst als der Montanismus gegenüber einem festeren Einwurzeln in der Welt die übliche Einehe gesetzlich forderte — in wie weit durch Erwartung des Endes bestimmt, ist nicht zu entscheiden — dokumentirte er dadurch eine falsche Stellung zur Ehe überhaupt. — Eine höhere Wertschätzung der Ehe durch den Montanismus beweist auch nicht die Behauptung Tertullians de mon. 10. 11, dass die Ehe ihrem Wesen nach auch nach dem Tode Eines Ehegatten fortbestehe, wie sich dies im Gebet für den Entschlafenen kund gebe, und dass den christlichen Gatten ein spiritale consortium im ewigen Leben warte, denn hier liegen keine eigentümlich montanistischen Anschauungen vor (gegen Neander, Antignostikus S. 251 und Möller S. 762),

1) Welche er ad uxor. I, 2 als von Gott gesegnetes seminarium generis humani bezeichnet hat.

2) Adv. Marc. IV, 34: Habes etiam — nuptiarum prospectorem (sc. creatorem), quas nec separari vult prohibendo repudium nec cum macula haberi tunc permittendo divortium. Vgl. adv. Marc. V, 7. 15 zu 1 Th. 4, 3 f.: Abstinere enim inquit a stupro non a matrimonio: scire unumquemque vas suum in honore tractare, — non in libidine qua gentes. Libido autem nec apud gentes matrimonio adscribitur, sed extraordinariis. — Sanctitas luxuriae est, turpitudini quoque et immunditiae contraria, quae non matrimonium excludat sed libidinem. — Hunc autem locum salva alterius id est plenioris sanctitatis praelatione tractaverim, continentiam et virginitatem nuptiis anteponens, sed non prohibitis. Destructores enim Dei nuptiarum, non sectatores castitatis retundo.

3) De anima 27: Natura veneranda est, non erubescenda. Concubitum libido, non condicio foedavit. Excessus, non status est impudicus, siquidem benedictus status apud Deum: Crescite etc. Excessus vero maledictus: adulteria etc. In hoc itaque sollemni sexuum officio etc.

4) De mon. 1: Haeretici nuptias auferunt, psychici ingerunt. Illi nec semel, isti non semel nubunt. Quid agis lex creatoris? Inter

des Gottes, der die Ehe eingesetzt hat, und der Ehe selbst als einer guten sittlichen Ordnung ist ihm die weite Kluft zwischen Katholikern und Montanisten einerseits und einem Marcion andererseits. Der Fortschritt der Offenbarung habe es nun mit sich gebracht, dass dem Heiraten ein bestimmtes Mass vom Parakleten gesetzt werde. Aber „desselben Sache wird sein, das Mass zu setzen, welcher einst das Mass weit gemacht hatte, derselbe wird sammeln, welcher zerstreute, derselbe den Wald fällen, welcher ihn pflanzte, derselbe die Saat ernten, welcher säete, derselbe sagen: Es erübrigt, dass auch welche Frauen haben, so seien als die nicht haben, dessen auch früher war: Wachset und mehret euch“ [1]). — Aber es ist nicht zu verkennen, dass dort, wo Tertullian die Ehe so hoch stellt, er nicht als Montanist, sondern als Mann kirchlicher Orthodoxie redet. Da die neue Prophetie das Dogma bewaren will, so ist eine Wertschätzung der Ehe bei dogmatischer Behandlung derselben notwendig [2]). Der Montanismus hat geringes dogmatisches Interesse und will den kirchlichen Boden nicht unter den Füssen

---

alienos spadones et aurigas tuos tantundem quereris de domestico obsequio quantum de fastigio extraneo. Proinde te laedunt, qui abutuntur, quemadmodum, qui non utuntur. — Penes nos autem quos spiritales merito dici facit agnitio spiritalium charismatum, continentia tam religiosa est, quam licentia verecunda. — Continentia legem nuptiarum honorat, licentia temperat; illa non cogitur, ista regitur. — Ebenso mon. 15: Nos vero non magis nuptias auferimus si secundas recusamus, quam cibos reprobamus si saepius ieiunamus. Aliud est auferre, aliud temperare, aliud est legem non nubendi ponere, aliud est modum nubendi statuere.

1) Adv. Mrc. I, 29: Non enim proicimus, sed deponimus nuptias, nec praescribimus, sed suademus sanctitatem, servantes et bonum et melius, pro viribus cuiusque sectando, tum denique coniugium exserte defendentes, cum inimice accusatur spurcitiae nomine in destructionem creatoris, qui proinde coniugium pro rei honestate benedixit in crementum generis humani. — Sed et si nubendi iam modus ponitur, quem quidem apud nos spiritalis ratio paracleto auctore defendit, unum in fide matrimonium praescribens, — is caedet silvam, qui plantavit, is metet segetem, qui seminavit. — connubii res non ut mala securem et falcem admittit sanctitatis, sed ut matura defungi, ut ipsi sanctitati reservata, cui caedendo praestaret messem.

2) Vgl. auch hierfür den Ausspruch des Geistes durch Prisca bei Tert. de res. carn. 11.

verlieren. Dagegen concentrirt sich das ganze Interesse des Montanismus auf das sittliche Gebiet und unter dem ethisch-disciplinaren Gesichtspunkt ist ihm die Ehe nur zur Negation da.

Nur soviel beweist jene dogmatische Anerkennung der Ehe, dass nicht eine dualistische Anschauung der Ausgangspunkt des Montanismus war, dass vielmehr nur das Streben nach praktischer Verwircklichung des waren Christentums bei falscher Bestimmung der Aufgaben des Christentums seinen Forderungen den asketischen Charakter verlieh. Er war so allerdings zu einem ethischen Dualismus gelangt, so dass er bei consequentem Ausdruckgeben seiner Anschauung von der Stellung des Christen zur Welt auch in der Lehre häretisch werden musste. Die einzig naturgemässe Entwicklung war für ihn fortzuschreiten zur Verwerfung der Ehe und der Forderung völliger Virginität [1]). Ist der Paraklet dies gerade auch darin, dass er nicht völlige Virginität verlangt, sondern Rücksicht nimmt auf die Schwachheit des Fleisches, so ist ja doch andererseits gerade darum der Paraklet gekommen, aller Fleischesschwachheit ein Ende zu machen. „War es nicht das Grundprincip der montanistischen Sittenlehre, dass, wie Christus alle duritia cordis, die zu Zeiten des Gesetzes, also der Paraklet alle infirmitas carnis, die zu Zeiten des blossen Evangeliums gedauert, aufgehoben? — Und nun sollte dennoch eine infirmitas carnis gelten, sollte dennoch eine noch höhere Stufe — bevorstehen?“ (Hess. S. 88). Und was bürgte dafür, dass die neue Prophetie nicht wirklich zu jenem Fortschritt sich entschlièsse, abgesehen von der Lehre vom unmittelbar bevorstehenden Weltende? — Tatsächlich aber allerdings verzichtete der Montanismus in Uebereinstimmung mit seinen dogmatischen Ueberzeugungen auf Verwirklichung der Consequenzen seiner principiellen ethischen Anschauung, verlieh vielmehr nur durch gesetzliche Forderung in der Kirche bereits geltenden Formen der Frömmigkeit und sittlichen Idealen göttliche Autorität und suchte so aller Verweltlichung entgegenzuwirken.

---

1) Hesselb. S. 88: Es war nicht einzusehen, wie der Montanismus seinen Grundsätzen nach mit Fug bei der Monogamie hätte stehen bleiben und nicht vielmehr zur völligen Ehelosigkeit als höchster Stufe der Fleischesbeschränkung fortfüren sollen.

Mit der Forderung der Monogamie und Bevorzugung der Jungfräulichkeit hatte die neue Prophetie ja in der Tat inhaltlich nichts Neues gebracht. Auch die Kirche bevorzugte Monogamie und Virginität. Das bezeugen die Schriften eines Justin, Athenagoras, Theophilus, Irenäus [1]). Ja sie hielt sogar in gesetzlicher Art die Forderung der Monogamie für den Klerus aufrecht, und es war ein Hauptvorwurf gegen die neue Prophetie dass sie für alle verbindlich mache, was zwar im allgemeinen ratsam, aber nur für die Priester Gesetz sei [2]). Gerade hierin zeigte sich aber in sofern eine Verwandtschaft des katholischen und montanistischen Standpunkts als beide eine einfache und eine höhere Sittlichkeit kennen, nur dass die einen sie auf den Klerus — aber allerdings auch one gleich strengen gesetzlichen Zwang, denn noch gab es auch zum 2. Mal verheiratete

---

1) Justin apol. I, 29 sagt, dass die Christen nur des Kinderzeugens wegen freien *ἢ παραιτούμενοι τὸ γήμασθαι τέλεον ἐνεγκρατευόμεθα,* und erzält anerkennend von einem christlichen Jüngling, der sich verstümmeln lassen wollte, um gegen die heidnischen Verleumdungen zu zeugen. Athenagoras suppl. 33: *Τὸ ἐν παρθενίᾳ καὶ εὐνουχίᾳ μεῖναι μᾶλλον παρίστησι τῷ θεῷ. — τὰ ἡμέτερα ἢ οἷός τις ἐτέχθη μένειν, ἢ ἑφ' ἑνὶ γάμῳ. Ὁ γὰρ δεύτερος εὐπρεπὴς ἐστι μοιχεία. Ὁ γὰρ ἀποστερῶν ἑαυτὸν τῆς προτέρας γυναικός, καὶ εἰ τέθνηκε, μοιχός ἐστι παρακεκαλυμμένος.* Theophilus ad Autol. III, 15: *Παρ' οἷς (τοῖς χριστιανοῖς) σωφροσύνη πάρεστιν, ἐγκράτεια ἀσκεῖται, μονογαμία τηρεῖται, ἁγνεία φυλάσσεται.* Iren. adv. haer. III, 17, 2 (III, 18, 1 Harv.): Samaritanae praevaricatrici, quae in uno viro non mansit, sed fornicata est in multis nuptiis. Vgl. auch Clem. Alex. Strom. III, 12, 82.

2) Epiph. 48, 9: *Τὴν δὲ μονογαμίαν τιμᾷ εἰ καὶ μάλιστα τὰ χαρίσματα τῆς ἱερωσύνης διὰ τῶν ἀπὸ μονογαμίας ἐγκρατευομένων καὶ τῶν ἐν παρθενίᾳ διατελούντων κοσμήσας προδιετύπου.* Tert. ad ux. I, 7: Quantum detrahant fidei quantum obstrepant sanctitati nuptiae secundae, disciplina ecclesiae et praescriptio apostoli declarat, cum digamos non sinit praesidere, cum viduam adlegi in ordinem nisi univiram non concedat. Aram enim Dei mundam proponi oportet. Exh. cast. 7: Inde igitur apud nos (den Christen) plenius atque instructius praescribitur unius matrimonii esse oportere qui alleguntur in ordinem sacerdotalem. Usque adeo quosdam memini digamos loco deiectos. Sed dices: Ergo ceteris licet, quos excipit (od. cum quibus non liceat excipit). Monog. 12: Adeo, inquiunt, permisit apostolus iterare connubium, ut solos qui sunt in clero monogamiae iugo astrinxerit. Quod enim quibusdam praescribit, id non omnibus praescribit.

Kleriker [1]) — beschränken, die andern sie für alle zwar bestimmt sehen, aber sich auch darein finden, dass sie für einen Teil zu hoch ist und nur für die Pneumatiker durchfürbar. Am deutlichsten erhellt jedoch, wie wenig der Paraklet mit seiner Forderung der Monogamie inhaltlich etwas Neues gebracht, daraus, dass Tertullian zum grossen Teil mit denselben Gründen und aus wesentlich derselben Anschauung heraus vor seinem Uebertritt zum Montanismus wie nach demselben die mehrmalige Ehe bekämpft. So beruft er sich nach wie vor in gleicher Weise auf die Erschaffung nur Eines Weibes, weist die Berufung auf die mehrfache Ehe der Patriarchen wegen ihrer typischen Bedeutung und wegen des Fortschritts der Heilsgeschichte ab (ux. I, 2, exh. cast. 5, mon. 4), und erkennt das vom Apostel 1. Cor. 7, 9 für gut gehaltene Heiraten wegen des dort verglichenen „Brennens“ und wegen der blossen Erlaubniss dazu nicht an als ein wares Gut [2]). Für einen Verwittweten zeige sich eben im Tod des 1. Gatten der Wille Gottes (ux. I, 7, exh. cast. 2,

---

1) Tert. klagt mon. 12: Quot enim et digami praesident apud vos, insultantes utique apostolo, certe non erubescentes, cum haec sub illis leguntur.

2) Ad ux. 3.

Quod denique scriptum es, Melius est nubere quam uri, quale hoc bonum est — quod mali comparatio commendat, ut ideo melius sit nubere, quia deterius est uri? — — Possum dicere: Quod permittitur bonum non est. — — suspectam habeo permissionis suae causam. Quod autem melius est, nemo permisit. — — Non ideo quid bonum est, quia malum non est.

De exhort. cast. 3.

— quale bonum ostendat quod melius est poena, quod non potest videri bonum nisi pessimo comparatum, ut ideo bonum sit nubere, quia deterius est ardere?

Cp. 8. Liceat nunc denuo nubere, si omne quod licet bonum est. — — De bono non dicitur licet, quia bonum permitti non exspectat sed assumi. Permittitur autem quod an bonum sit in dubio est, quod potest etiam non permitti, si non habeat aliquam sui causam primam.

Monog. 3.

Denique cum dicit, Melius est nubere quam uri, quale id bonum intellegendum quod melius est poena, quod non potest videri melius nisi pessimo comparatum?

Zuvor: Et possum contendere, non mere bonum esse, quod permittitur. Quod enim mere bonum est non permittitur. — — Permissio habet causam aliquando et necessitatis.

mon. 9). Die Gründe, welche zur Wiederholung der Ehe zu füren pflegen, nämlich Weltliebe und Verlangen nach Nachkommenschaft, sind für den Christen ohne Bedeutung (ux. I, 45) exh. cast. 12, mon. 16). Das den Vorstehern gegebene Verbot mehrmaliger Ehe zeigt was für alle Geltung hat, nämlich auch die Einehe (ux. I, 7, exh. cast. 7, mon. 12). Als Katholiker wie als Montanist weisst Tertullian auf die bevorstehende letzte grosse Bedrängniss der Christen und den Weheruf Christi Matth. 24, 19 über die Schwangern und Säugenden zu jener Zeit, sowie auf die Gefar, gleich denen zu Sodom und Gomorrha und vor der Sintflut freiend vom Ende übereilt zu werden Lc. 17, 27 ff. (ux. I, 5, exh. cast. 9, mon. 16), zum Schluss auf das beschämende Vorbild der Heiden, die dem Teufel Virginität und Monogamie leisten, wärend man sie Gott versage (ux. I, 6. 7, exh. cast. 13, mon. 17). Wie dem Montanisten, so ist auch schon dem Katholiker Tertullian die Virginität die höchste Stufe der Vollkommenheit [1]), und andererseits verwart er sich auch als solcher schon gegen die Marcionitische Verwerfung der Ehe (ux. I, 3).

Also nicht etwas schlechthin Neues lehrt die neue Prophetie, sie gibt nur ein neues Zeugniss der alten Forderung und Verwirklichung des Gewünschten. Wärend Tertullian als Katholiker bei allem Dringen auf die Einehe, doch eine 2. Ehe gestattet (ad uxorem II), ja auch diese, sofern sie nur im Herrn d. h. mit einem Christen geschieht, in den fast überschwänglichen rhetorischen Lobpreis einer christlichen Ehe (ux. II, 8) beschliesst, weiss er in seinen montanistischen Schriften nichts mehr von einer solchen Licenz.

Aber auch nun argumentirt Tertullian aus der heiligen Schrift. Die Einheit der neuen Offenbarung mit der in der Schrift niedergelegten bringt es mit sich, dass sie nicht gegen jene verstossen kann, vielmehr implicite wenigstens alles auch schon in den frühern Offenbarungsstufen beschlossen liegt, und es sich nicht sowol um Einfürung von etwas Neuem, als um Durchfürung von längst Angestrebtem handelt [2]). Daher ist der

1) Ux. I, 8: Licet in illis (virginibus) integritas solida et tota sanctitas de proximo visura sit faciem Dei.

2) Mon. 4: Hoc ipsum demonstratur a nobis, neque novam neque extraneam esse monogamiae disciplinam, immo et antiquam et propriam

Paraklet mehr restitutor als institutor. Die Einehe hat eigentlich die ganze Schrift für sich (exh. cast. 4—8, mon. 4—13). Anfang wie Ende der Offenbarung Gottes lehren sie: der 1. Adam blieb monogam und Christus, der andere Adam ist nach dem Fleisch verschnitten, nach dem Geist monogam (seine Braut ist die Gemeine)[1]). Durch das Beispiel der Väter wie durch das Gesetz wird im Alten Testament die Monogamie empfohlen (mon. 4—7). Auf Abrahams Digamie[2]) können wir uns auch darum nicht berufen, weil Abraham unser Vater durch den Glauben ist nach Gal. 3, 7, den Glauben Abraham aber vor der Beschneidung bewiesen hat; seine Digamie aber gehört ihm erst im Stande unter der Beschneidung an, und wie diese so ist auch jene für uns in Wegfall gekommen (mon. 6). Ebensowenig hat die Leviratsehe, welche ja zweimalige Ehe voraussetzt, für den Christen noch Geltung, denn alles, was sie bedingte, hat aufgehört, namentlich ist an Stelle jenes Crescite et abundate Gen. 1, 28 getreten der apostolische Ausspruch 1. Cor. 7, 29: Superest ut et qui habent uxores, sic sint ac si non habeant, quia tempus in collecto est (mon. 7). Dagegen bezieht es sich auf uns, wenn das Gesetz den Priestern (wie der Apostel den Bischöfen) nur die Einehe gestattet, denn wir alle sind Priester und nur kirchliche Ordnung unterscheidet zwischen ordo und plebs (exh. cast. 7, mon. 7. 11. 12). Im Evangelium lehren Virginität und Monogamie die Exempel der Heiligen — des Zacharias und Johannes, der Maria, des Simon und der Hanna, der Apostel — wie die Worte Jesu (Matth. 18,

---

Christianorum, ut paracletum restitutorem potius sentias eius quam institutorem.

1) Mon. 5: Sed — perfectior Adam, id est Christus — volenti quidem tibi spado occurrit in carne. Si vero non sufficis monogamus occurrit in spiritu, unam habens ecclesiam sponsam. Vides igitur quemadmodum etiam in Christo novans censum non possis eum sine monogamiae professione deferre, nisi carne sis quod spiritu illi est, licet et quod fuit in carne aeque esse debueris. Ebenso exh. cast. 5: De uno matrimonio censemur utrobique et carnaliter in Adam et spiritaliter in Christo.

2) Zwischen gleichzeitiger Polygamie und wiederholter Ehe will Tertullian in diesem Kampf keinen wesentlichen Unterschied gelten lassen. Mon. 4: Neque enim refert duas quis uxores singulas habuerit, an pariter singulae duas fecerint.

2. 19, 14. 10, 16. Joh. 4, 17) bes. Matth. 5, 32, welcher Ausspruch auch bei von Gott durch den Tod ausgegangener Scheidung zu Recht besteht (mon. 8. 9). Die Erlaubniss zur Wiederverheiratung 1. Cor. 7, 39 (*ἐὰν δὲ κοιμηθῇ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς, ἐλευθέρα ἐστὶν ᾧ θέλει γαμηθῆναι, μόνον ἐν κυρίῳ*) und 1. Tim. 5, 14 bezieht Tertullian als Montanist, im Gegensatz zu ad uxor. II, 2, auf Wittwen, welche als solche erst Christen wurden (mon. 11. 13 vgl. de pud. 1). Wenn aber Röm. 7, 2. 3 dessen gedenke, dass nach dem Gesetz einem Weib durch den Tod des Mannes das Recht der Wiederverehelichung zukomme, so lehre dort ja gerade im folgenden der Apostel, dass wir diesem Gesetz abgestorben seien (mon. 13).

Das Ergebniss dieser Untersuchung der Schrift ist also für Tertullian, dass in der Tat die Offenbarung des Parakleten mit ihrer Forderung der Monogamie nichts Neues bringt. Aber dies beweist ihm doch nur die Harmonie dieser Offenbarung mit jeder früheren. Sie bildet ihm dennoch eine höhere Offenbarungsstufe. So hat er ja auch alttestamentliche Bestimmungen auf das christliche Gebiet übertragen trotz des Fortschritts vom Alten Testament zum Evangelium. Durch den Parakleten ist ihm allerdings die Offenbarung mittelst vermehrter und verschärfter Gebote erweitert worden. Mag die Einehe von Paulus gestattet worden sein, es war eine Nachsicht wie sie auf jener Stufe der Offenbarung noch möglich war, wie auf der Stufe eines Moses die Scheidung um der Herzenshärtigkeit willen. „Wenn nun Christus die Ehescheidung abtat, welche Moses vorschrieb — und doch nicht von einer andern Kraft gekommen zu sein geglaubt wird —, warum sollte der Paraklet nicht abgetan haben, womit Paulus Nachsicht hatte, one verdächtig zu sein als ein fremder Geist?“ Wie einst die Herzenshärtigkeit nach Erfüllung der Zeit in Schranken getan ward, so nun, tempore iam collectiore, die Schwachheit des Fleisches (de mon. 14).

Demnach ist wirklich seit Sendung des Parakleten eine Sittlichkeit gegeben, welche höher ist als die urspünglich christliche. Damit ist aber die Absolutheit der Offenbarung Christi, „diese Grundbedingung des christlichen Bewusstseins“, verneint. Die neue Prophetie des Parakleten bezeichnet einen Fortschritt gegen das neue Gesetz Christi, und erst durch jenen, und nicht

schon zur Zeit der Apostel, ist zugleich der vorhanden, welcher die Kraft zum Erfüllen des Willens Gottes gibt (de mon. 14). Nun, angesichts des Endes der Welt, ist erst die vollkommene Offenbarung der Gerechtigkeit erfolgt, und nun erst auch die Ausrüstung zu ihrer Verwirklichung verliehen.

B. Die Fastenordnungen des Parakleten.

Wie durch Verbot der Wiederverehelichung, so will auch durch Fastengebote der Paraklet die Ansprüche des Fleisches zurückweisen und gegen die Gebundenheit an diese irdische Welt ankämpfen. In Betreff dieser Fastenordnungen des Parakleten ist Tertullian ein Zeuge für den ganzen Montanismus, denn er selbst sagt, dass die Afrikanischen Montanisten mit Anerkennung des Parakleten auch dessen Fastenordnungen überkommen hätten [1]). Dem entsprechend stimmen auch die Angaben Tertullians de ieiunio 1 [2]) so genau mit denen Hippolyts Philos. VIII, 19 überein, dass die Vermutung nahe liegt, Tertullian habe eine antimontanistische Schrift bei Abfassung seines Werks vorliegend gehabt [3]).

Die neue Prophetie führte gewisse Fasttage ein, ieiunia propria, an welchen ihre Anhänger der Gemeinsamkeit ihres Glaubens durch dies ihr gemeinsames Fasten Ausdruck gaben. Es waren daher die gleichen Tage, welche in den verschiedenen Gegenden des römischen Reichs, in Kleinasien wie in Afrika, gefeiert wurden, de iei. 13 [4]). Aus der Parallele, in welche Tertullian an dieser Stelle diese Fastenfeiern mit

---

1) Jei. 13: Hunc (paracletum) qui recipimus, necessario etiam, quae tunc (als er in den neuen Propheten redete) constituit, observamus.

2) Jei. 1: Arguunt nos, quod ieiunia propria custodiamus, quod stationes plerumque in vesperam producamus, quod etiam xerophagias observemus, siccantes cibum ab omni carne et omni iurulentia et ovidioribus quibusque pomis (ξαφανοφαγίαι), nec quid vinositatis vel edamus vel potemus; lavacri quoque abstinentiam congruentem arido victui. Novitatem igitur obiectant etc.

3) Meine Diss.: Die Schriften Tertullians S. 65 f.

4) Pag. 873: Conventus autem illi (Versammlungen in der Kirche Griechenlands) stationibus prius et ieiunationibus operati dolere cum dolentibus et ita demum congaudere gaudentibus norunt. Si et ista sollemnia, — —, nos quoque in diversis provinciis fungimur in spiritu invicem repraesentati, lex est sacramenti.

den mit Fasten beginnenden kirchlichen Versammlungen stellt, denen neben dem dolere cum dolentibus auch ein demum congaudere cum gaudentibus eigen gewesen sein soll, dürfte zu schliessen sein, dass diese Fasten (*νηστεῖαι*) mit den den Montanisten eigentümlichen Festen (*ἑορταί*) werden zusammen gefallen sein. Wurde andererseits auch hier eine Gemeinsamkeit beabsichtigt, welche nur durch die Zerstreuung in den einzelnen Provinzen blos ein spiritu invicem repraesentari sein konnte, so gelangte diese Gemeinsamkeit an den Orten Kleinasiens und Phrygiens, wo die äusseren Hindernisse hinwegfielen, doch wol wirklich zum Ausdruck. Hiermit stimmt dann die aus Hippolyts Syntagma stammende Angabe des Epiphanius von Zusammenkünften der Montanisten zu Pepuza, Mysterien zu vollziehen und zu weihen, und des Philastrius von Mysterien, welche die Montanisten insgesammt feiern [1]).

Mit der aus dem dolere cum dolentibus und congaudere gaudentibus hervorgehenden Art dieser Feier stimmt aber auch auffallend die Schilderung, welche Epiphanius 49, 2 von der montanistischen Feier gibt. Weiss gekleidete, Lampen tragende Jungfrauen traten, wie oben erwänt, in ihre Versammlungen, fernher kommend, damit sie weissagen dem Volk [2]). Sie bewirkten selbst enthusiastisch unter dem anwesenden Volk auch eine enthusiastische Aufregung, machten alle weinend, gleichsam zu einem Wehklagen der Busse fürend [3]), Tränen vergiessend und in gewisser Form (*σχήματί τινι*) die Lebensweise der Menschen beweinend. Hieran wird sich dann die gemeinsame Abendmalsfeier angeschlossen haben, von welcher man sich in katholischen Kreisen in so entsetzlichen Gerüchten erging [4]). Zum

---

1) Epiph. 48, 14: *Ὅθεν ἐκεῖ* (nach Pepuza) *ἀπερχόμενοι μυστήριά τινα ἐπιτελοῦσιν ἐν τῷ τόπῳ καὶ ἁγιάζουσιν ὡς ὑπολαμβάνουσιν.* Philastr. 49: publice (insgesammt) mysteria celebrant.

2) *Δῆθεν ἐρχόμενοι, ἵνα προφητεύσωσι τῷ λάῳ.*

3) *Ὡς εἰς οἶκτον μετανοίας ἄγουσαι.*

4) Philastr. 49: Ubi et mysterium Cynicorum et infantis execranda celebratur impietas. Dicunt enim eos de infantis sanguine in pascha miscere in suum sacrificium, suisque ita ubique emittere perniciosis et falsis satellitibus. Epiph. 48, 14: *Παῖδα γὰρ κομιδῇ νήπιον ὄντα κατὰ ἑορτήν τινα δι' ὅλου τοῦ σώματος κατακεντῶντες χαλκαῖς ῥαφίσι τὸ αἷμα αὐτοῦ προσπορίζονται ἑαυτοῖς, εἰς ἐπιτήδευσιν δῆθεν θυσίας.* Hier. ep. 41: Prae-

Zeichen der Gemeinschaft sandten dann die Montanisten von diesen Abendmalsgaben in alle zerstreuten Gemeinden der Anhänger der Prophetie (d. v. A.).

Wann diese Fasten waren, lässt sich nicht bestimmen. Hieronymus erzält zu Matth. 9, 15, dass auf Grund dieser Stelle die Montanisten nach Pfingsten fasteten (T. VII p. 51 Vall. 58 Migne. Lib. I in Matth.), und bemerkt im Brief an die Marcella, die Montanisten hielten nicht eine, sondern 3 Quadragesimen. Was die erstere Angabe betrifft, so bezieht Tertullian die Zeit, in welcher ablatus est sponsus, auf die Tage von Charfreitag bis Ostern iei. 2. 13. 14, es kann also damals nicht allgemeine montanistische Sitte gewesen sein, aus dieser Stelle auf eine Feier nach Pfingsten zu schliessen. Doch lag es nahe bei einem Fasten nach Pfingsten sich auf jene Stelle zu berufen. Mit der andern Mitteilung des Hieronymus stimmt es, wenn Tertullian ausser dem Fasten vor Ostern noch von zwei Wochen der Xerophagien redet. Dann wäre nur das Eine Fasten ein vollständigeres gewesen.

Neben diesen Fastenzeiten hielten die Montanisten noch andere Fasten, die sich auf einen Teil des Tages oder auf Enthaltung von gewissen Speisen beschränkten. Die in der ganzen Kirche gebräuchlichen dies stationum machte nämlich die neue Prophetie als ein Gesetz verbindlich, daneben hatte sie noch weitere dies stationum und dehnte an diesen das Fasten bis zum Abend aus[1]). Man pflegt anzunehmen, dass nur in der gesetzlichen Verpflichtung zum Einhalten der Fasten an den Stationstagen und der längern Dauer derselben (vgl. d. v. A.)

---

termitto scelerata mysteria quae dicuntur de lactente puero et victuro martyre confarrata.

1) Cp. 2: Sic et apostolos observasse (sagen die Katholiker), nullum aliud imponentes iugum certorum et in commune omnibus obeundorum ieiuniorum, proinde nec stationem, quae et ipsae suos quidem dies habeant quartae feriae et sextae, passive tamen currant, neque sub lege praecepti, neque ultra supremam diei, quando et orationes fere hora concludat, de Petri exemplo quod actis refertur. Cp. 10: Aeque stationes nostras ut indictas, quasdam vero et in serum constitutas, novitatis nomine incusant, hoc quoque munus et ex arbitrio obeundum esse dicentes et non ultra nonam detinendum, de suo scilicet more.

die Differenz zwischen dem katholischen und montanistischen Standpunkt gelegen habe [1]). Aber nicht nur cap. 2 wird hervorgehoben, wie die Katholiker behaupteten, die Stationen hätten suos dies quartae feriae et sextae, und also das Einhalten auch anderer Stationstage bei den Montanisten vorausgesetzt, sondern auch cp. 10 bemerkt, nur an etlichen Stationstagen dauerten die Fasten bis zum Abend, und ausdrücklich gesagt, dass dies von der quarta und sexta feria (Mittwoch und Freitag) zumeist nicht gelte [2]). Welche Wochentage — und in welchen Wochen — aber dazu dienten ist zweifelhaft; Sonntag und Sonnabend nicht, denn diese beiden Tage galten den Montanisten nicht als Fasttage [3]).

Die Xerophagien, für welche Raphanophagien Philos. VIII, 19 wol nur eine andere Bezeichnung ist, dehnten sich über zwei Wochen aus, welches jedoch weil die Sonnabende wie die Sonntage davon ausgeschlossen waren (iei. 15) die beiden Wochen vor Ostern nicht gewesen sein können [4]). Sie bestanden in Enthaltung von Fleisch, Brühe und saftigeren Früchten, ferner vom Wein und ebenso auch, entsprechend den trockenen Speisen, vom Bade (iei. 1); Tertullian bezeichnet sie als portionale ieiunium (iei. 9).

Die Fastenordnungen des Parakleten — welche Tertullian schon durch die Speisegesetze des Alten Testaments wie durch die sonstige Lehre und durch Beispiele der Schrift auch Neuen Testamentes empfohlen sieht — enthielten an und für sich nichts, das nicht auch in der Grosskirche vorgekommen wäre.

---

1) Oehler verbessert sogar auf Grund dieser Voraussetzung cp. 10 das handschriftlich überlieferte quasdam vero et in sero constitutas in quidam etc.

2) Jei. 10: Non quasi respuamus nonam, cui et quarta sabbati et sexta plurimum fungimur.

3) Selbst ihre Xerophagien dehnten sie auf Sonnabend und Sonntag nicht aus: cp. 15: Duas in anno hebdomadas xerophagiarum, nec totas, exceptis scil. sabbatis et dominicis, offerimus Deo. Auch bemerkt Tertullian, dass nur vor Ostern am Sonnabend zu fasten sei, indem es darüber die katholische Ansicht zu teilen scheint cp. 14: Quamquam vos etiam sabbatum, si quando continuatis, nunquam nisi in pascha ieiunandum secundum rationem alibi redditam.

4) Gegen Kirchner, De Montanistis p. 24.

Im Apologeticum z. B. kann Tertullian die Christen überhaupt als ieiuniis aridi bezeichnen. Aber im Princip wenigstens war das Fasten Sache der Freiwilligkeit [1]). Gefordert wurde Fasten nur von Poenitenten (Tert. pat. 13, paen. 9) und für die Zeit vor der Taufe [2]). Für die ganze Gemeinde der Gläubigen waren Fasten, welche durch die Sitte und auf Grund von Matth. 9, 15 eine Art gesetzlicher Kraft erlangt hatten, Charfreitag und Ostersonnabend [3]). (So wenigstens im Abendland; in Kleinasien fastete die Kirche am 14. Nisan.) Doch geschah es auch mitunter zu andern Zeiten, dass auch auf den Sabbat das Fasten verlängert wurde (Tert. iei. 14 vgl. S. 96 Anm. 3). Auch pflegten die Bischöfe für die ganzen Gemeinden Fasten anzuordnen. Dies geschah teils, damit das beim Fasten Ersparte zu kirchlichen Zwecken geopfert werde, wol im Anschluss an Hermas' Lehre, der tue ein überverdienstliches Werk, welcher nicht nur faste, sondern auch das so erübrigte Geld opfere (Sim. V, 3). Teils wurden auch Fasten in Folge einer Bedrängniss der Kirche vorgeschrieben. Dies waren aber alles Fasten, welche — mit einziger Ausnahme derer am Ostersonnabend — in keiner Weise göttliche Autorität für sich beanspruchten [4]). Stationstage hatte die Kirche am Mittwoch und Freitag, aber sie wurden nur bis drei Uhr Nachmittag eingehalten und one gesetzliche Verpflichtung dazu, iei. 1. Xerophagien endlich erschienen in der Kirche überhaupt als etwas neues und erinnerten nur zu sehr an die Kasteiungen der Mysterien iei. 1. 2 [5]). Doch pflegte man auch in der Kirche mitunter sich auf Brod und Wasser einzuschränken, aber als Sache

---

1) Vgl. orat. 18 — iubemur ieiunia nostra celare.

2) Bapt. 20: Ingressuros baptismum orationibus crebris, ieiuniis etc. orare oportet.

3) Jei. 2: Certe in evangelio illos dies ieiuniis determinatos putant in quibus ablatus est sponsus et hos esse iam solos legitimos ieiuniorum Christianorum, abolitis legalibus et propheticis vetustatibus. — Cp. 13: Ecce enim convenio vos et praeter pascha ieiunantes citra illos dies quibus ablatus est sponsus etc. Cp. 14 vgl. S. 96 A. 3.

4) Tert. de iei. 13: Itaque si et ex hominis edicto — — ταπεινοφρόνησιν agitatis.

5) Jei. 2: Xerophagias vero novum affectati officii nomen et proximum ethnicae superstitioni quales castimoniae Apim, Isidem et Magnam Matrem certorum eduliorum exceptione purificant.

der Freiheit[1]). Manche verzichteten sogar ganz auf den Genuss von Wein und Fleischnarung[2]). Es verhält sich demnach mit den Fastenordnungen des Parakleten änlich wie mit seiner Forderung der Monogamie. Das Neue ist Vermehrung der Fasten und gesetzliche Verpflichtung dazu. Anknüpfungspunkte fand er in der Kirche bereits vor, aber er will was er als Forderung des waren Christentums erkannt, consequent durchfüren. Nicht als Verächter der Creatur Gottes befürwortet er Enthaltung von Speisen (Tert. de ieiun. 15). Aber Tertullian beruft sich doch für das Fasten nicht nur darauf, dass wir dadurch für göttliche Dinge geschickter werden (de ieiun. 6), dass dadurch selbst unsere Träume geheiligt werden (de an. 48), sondern erklärt es auch für ein Gegengift gegen die durch ein verbotenes Geniessen eingekommene Sünde (de iei. 3), ja für etwas, wodurch wir Gottes, den nicht hungert, Genossen, ihm gleich werden[3]). Dies zeigt, wie auch mit seinen Fastenordnungen der Montanismus (sicher der Tert.'s) der in der Kirche vorhandenen Neigung, in Unterdrückung der sinnlichen Natur ware Frömmigkeit zu erblicken, praktische Folge gibt und für diese Form der Frömmigkeit Alleinberechtigung verlangt. Wenn daher die Kirche ihm opponirte, so zeigte sich gerade darin, wie sehr sie doch noch ein Gefül für evangelische Freiheit besass[4]), mag immerhin auch weltförmiges Wesen nicht one allen Anteil an dieser Opposition gewesen sein. Als treibendes Motiv aber für die montanistischen Fasten gibt Tertullian an die Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Endes. Gerade

---

1) Jei. 13: — et vos interdum pane et aqua victitantes, ut cuique visum est. Denique respondetis haec ex arbitrio agenda, non ex imperio.

2) Tert. de cultu fem. II, 9: Numquid non aliqui ipsam Dei creaturam sibi interdicunt, abstinentes vino et animalibus esculentis — Deo immolant. Vgl. den Alcibiades in Lyon (Eus. V, 3).

3) De iei. 6: Tanta est circumscripti victus praerogativa, ut Deum praestet homini contubernalem, parem revera pari. Si enim Deus aeternus non esuriet —, hoc erit tempus, quo homo Deo adaequetur, cum sine pabulo vivit.

4) Vgl. den Vorwurf des galaticari gegen die Montanisten (Tert. de iei. 2. 14), die Bezeichnung des Montan als ὁ νηστείας νομοθετήσας (Apoll. bei Eus. V, 18, 2), wärend doch die legales et propheticae vetustates nun abgetan sind.

das ist der Zweck der prophetischen Fastenordnungen, sich im Voraus in die Lage der letzten Drangsal zu versetzen und für ihre Erduldung vorzubereiten. Auf der Gewissheit des nahen Endes beruht das eigentümliche Interesse des Montanismus an der Selbstkasteiung des Christen.

C. Der Montanismus und die Adiaphora.

Hat der Montanismus schon in Bezug auf Ehe und Speisegenuss einem Verhalten das Wort geredet, welches durch möglichsten Verzicht Loslösung des Christen von der Welt anstrebte, so war es natürlich, dass er seine Aufmerksamkeit besonders den Verhältnissen zuwendete, in welchen die Natur der Dinge eine grössere Freiheit im Gebrauch und Nichtgebrauch der Gaben dieser Welt mit sich brachte, die ihm daher die günstigste Gelegenheit boten, dies Princip der Entweltlichung geltend zu machen. Gerade in Bezug auf die Mitteldinge suchte er denn auch tatsächlich zu wirken durch Einschränkung und am liebsten Aufhebung des Begriffs des Erlaubten und zeigte durch diese Richtung seiner reformatorischen Tätigkeit als sein christliches Ideal Enthebung von den Bedingungen irdischen Seins. — Er stiess bei Durchsetzung seines Princips auf dem Gebiet der Adiaphora nicht auf gleich allgemeinen Widerstand, wie bei seinen Ehe- und Fastengeboten. Denn hier handelte es sich um Dinge, die viel weniger tief in das ganze Leben eingriffen. Und wenn schon jene seine Ordnungen an in der Kirche bereits Vorhandenes sich anschlossen, so promulgirte er hier erst recht nicht neue Vorschriften mit göttlicher Autorität, sondern suchte nur bei sich erhebender Frage sein Princip auszuwirken. Daher fand die von ihm vertretene Anschauung auch andere Verteidiger, nur dass diese für sie keine gesetzliche Verpflichtung behaupteten und sie nicht für kirchentrennend ansahen.

Von Aussprüchen der neuen Propheten im engern Sinn lässt sich in Bezug auf die Adiaphora nichts Sicheres nachweisen [1]). Es ist überhaupt nicht darzutun, dass für den klein-

1) Ritschl S. 504 f. fasst die Verteidigung einer strengern Observanz in Sachen eines äusseren Anstandes durch Tertullian als Verteidigung von Entscheidungen des Parakleten. Dem ist zuzustimmen, sofern Tertullian die Autorität des Parakleten jedenfalls deutlich für die Verschleierung der Jungfrauen geltend macht, de virg. vel. 1: Hunc (para-

asiatischen Montanismus dergleichen Fragen als strittige vorgelegen haben. Die Verschleierung der Jungfrauen im Gottesdienst, welche in der karthagischen Kirche einen solchen Zwiespalt hervorrief, war in Griechenland und daher höchst warscheinlich auch in Kleinasien sehr allgemein [1]). Daher war hier für die neue Prophetie kein Anlass zu Ordnungen von ihrer Seite gegeben. Erst als in Afrika die verschiedene Observanz Gegenstand des Streites wurde, fehlte es auch nicht mehr an bezüglichen Offenbarungen [2]). Die Frage nach der Bekränzung aber scheint durchaus nur eine örtliche und augenblickliche Differenz zwischen Kirche und Montanismus hervorgerufen haben. Dagegen ist aber allerdings eine gerade in Phrygien gegenüber den Adiaphora ablehnende Haltung noch in späterer Zeit bezeugt [3]). Auch dies berechtigt den durch Apollonius von katholischer Seite gegen die Propheten erhobenen Vorwurf der Weltförmigkeit als unbegründet abzulehnen [4]).

---

cletum) qui audierunt usque, non olim, prophetantem, virgines contegunt. Doch ist hier nicht gesagt, dass an Aussprüche der kleinasiatischen Propheten zu denken ist, und das in der folgenden Note Anzuführende macht es unwarscheinlich.

1) Tert. virg. vel. 2: Per Graeciam et quasdam barbarias eius plures ecclesiae virgines suas abscondunt. Est et sub hoc caelo institutum istud alicubi, ne qui gentilitati Graecanicae aut barbaricae consuetudinem illam adscribat. Sed eas ego ecclesias proposui, quas et ipsi apostoli vel apostolici viri condiderunt. — Cp. 8: Hodie denique virgines suas Corinthii velant.

2) Vgl. Tert. virg. vel. 1 und 17: Nobis dominus etiam revelationibus velaminis spatia metatus est. Nam cuidam sorori nostrae angelus in somnis cervices, quasi applauderet, verberans, Elegantes, inquit, cervices et merito nudae etc. Et utique quod uni dixeris omnibus dixeris.

3) Socr. h. e. IV, 28 p. 250 ed. Val. bemerkt von den Phrygern und Paphlagoniern: *Οὐδὲ ἱπποδρομίαι, οὐδὲ θέατρα σπουδάζονται νῦν παρ' αὐτοῖς.*

4) Apollonius sagt Eus. h. e. V, 18, 4 die Prophetin (Maximilla?) habe Gold, Silber und kostbare Kleider genommen, und V, 18, 11: *Προφήτης βάπτεται; προφήτης στιβίζεται; προφήτης φιλοκοσμεῖ; προφήτης τάβλαις καὶ κύβοις παίζει; προφήτης δανείζει; ταῦτα — ὅτι γέγονε παρ' αὐτοῖς δείξω.* Tertullian hat, wie oben bemerkt, alles von Apollonius Vorgebrachte zu widerlegen gesucht. Sollte aber den Worten des Apollonius wirklich etwas Wares zu Grunde liegen, so wird — wie in einigen pietistischen Kreisen ein geistlicher Reigen an die Stelle des scharf verwor-

Nur in Bezug auf die karthagische Kirche sind wir also über die Mitteldinge betreffende Streitigkeiten zwischen Montanismus und Kirche orientirt. Weitaus der eingreifendere Streit war der über die Verschleierung der Jungfrauen. Nur die Frauen pflegten nämlich zu Karthago verschleiert im Gottesdienst zu erscheinen [1]). Dagegen kam nun auch bei den Jungfrauen der strengeren Partei die Sitte auf, sich zu verschleiern. Diese Partei forderte nicht die Verschleierung von allen, verlangte vielmehr nur Duldung ihrer Sitte [2]); aber die sie unterliessen erschienen nun doch als auf christliche Vollkommenheit verzichtend und verweigerten daher die Duldung. Hierdurch wurde Tertullians Schrift de virginibus velandis hervorgerufen. Die Observanz der strengern Partei ist dem Tertullian nun durch den Parakleten mit göttlicher Autorität bekleidet. Sonst aber ist seine Verteidigung wesentlich dieselbe wie in der vormontanistischen Schrift de oratione cp. 21 und 22. Die Gegner hatten sich darauf berufen, dass der Apostel 1. Cor. 9, 5 nur den Frauen nicht auch den Jungfrauen verschleiert im Gottesdienst zu erscheinen gebiete [3]). Dagegen behauptet Ter-

---

fenen weltlichen Tanzes getreten ist; von älteren historischen Erscheinungen erinnere ich an die Vorkommnisse bei den Labadisten (Ritschl, Gesch. d. Pietismus S. 230 ff.) — sich in diesen scheinbar weltförmigen Handlungen gerade die geistliche Freude dieser über die gemeine Frömmigkeit erhabenen Christen zum Ausdruck zu bringen gesucht haben, wodurch sie als Ausdruck irdischer Freude noch keineswegs gebilligt waren. Vielleicht sollte auch jener festliche Schmuck der Prophetinnen ihre Würde hervorheben und den feierlichen Charakter ihrer Worte verstärken.

1) Als institutio antecessoris wird diese Sitte behauptet de orat. 22, unter Berufung auf consuetudo, tempus und antecessores verteidigt virg. vel. 2.

2) Tert. de orat. 22: Ne compellantur velari, certe voluntarias prohiberi non oportet. Virg. vel. 3: Contenta erat veritas pacisci cum consuetudine.

3) Orat. 21: Qui enim virginibus indulgent capitis immunitatem, hoc niti videntur, quod apostolus non virgines nominatim sed mulieres designaverit velandas esse, nec sexum ut diceret feminas sed gradum sexus dicendo mulieres. (Niti videntur besagt nicht, dass Tertullian einen solchen Grund nur voraussetze). — Virg. vel. 4: statim opponitur nobis nullam mentionem virginum ab apostolo factam. Kurz vorher 1. Cor. 7, 34 unterscheide der Apostel deutlich zwischen γυνή und παρθένος.

tullian eine solche Unterscheidung sei an dieser Stelle unzulässig, vielmehr befasse die allgemeine Bezeichnung mulier zugleich auch die Jungfrauen. Dies beweise der Sprachgebrauch der Schrift Gen. 2, wie der griechische überhaupt (or. 22, virg. vel. 5), bes. auch der des Paulus. Die Gründe des Apostels für das Verschleiern passen noch mehr auf die Jungfrauen als die Frauen. Beide lehrt gemäss 1. Cor. 11, 6 die Natur die Hare nicht abzuschneiden und vor allem die Jungfrauen bedürfen dieser Hülle gemäss 1. Cor. 11, 10 (or. 22, v. v. 7). Omnis mulier V. 4 bezeichnet jedes weibliche Wesen wie omnis vir jedes männliche (or. 22, v. v. 8). Alle Vorschriften der kirchlichen Disciplin gelten gleich den Frauen und Jungfrauen (v. v. 9). Auch die gottgeweihten Jungfrauen haben kein Recht auf bes. Auszeichnung (v. v. 10). Mit dem Eintritt in den Stand geschlechtlicher Reife hat die Verschleierung zu beginnen (or. 22, v. v. 11). Dass Verlobte zu verschleiern sind, zeigt schon Rebekkas Beispiel (or. 22, p. 578 s. v. v. 11); aber das Gleiche mit ihnen gilt auch den andern, weil sie sich bewusst sind, Weib zu sein (or. 22, v. v. 12. 11). Die Gott geweihten Jungfrauen verschleiern sich auf der Strasse, warum nicht auch vor Gott und den Brüdern in der Kirche (or. 22, v. v. 13)? Es geschieht aus Rumsucht; aber one Grund, denn Gott gibt die Tugend der Enthaltsamkeit (or. 22 p. 577, v. v. 13). Du willst andern nacheifern machen? Hüte nur dich selbst (or. 22, v. v. 14)! Schon viele hat ihre Rum- und Gefallsucht zu Falle gebracht, die Verhüllung ist Schild der Jungfrauschaft (v. v. 15. 16). Die Braut Christi ist seine Verlobte, ihr insonderheit gilt was allen Verlobten (or. 22 p. 577, v. v. 16)[1]. In de virg. vel. schliesst Tertullian noch die Ermanung an die Frauen an, sich auch tief genug zu verhüllen. Auf eine göttliche Offenbarung beruft sich Tertullian hier cp. 17 nicht anders wie in de idololatria[2]. — Die gegebene Uebersicht zeigt deutlich wie die

1) Vgl. or. 22: Si nuptas alienas velari iubet, suas utique multi magis mit v. v. 16: Christus est, qui et alienas sponsas velari iubet, utique multo magis suas.

2) Vgl. mit S. 100 Anm. 2 idol. 15: Hoc loco ex auctoritate quoque Dei contestor, quia nec tutum est subtrahere quodcunque uni fuerit ostensum utique omnium causa.

montanistische Schrift fast nur in breiterer Form das bereits in der vormontanistischen Gesagte wiederholt.

Auch die antikirchliche Polemik Tertullians in de corona militis beweist wie sein Montanismus ihn nur dazu fürt, das jetzt in unbedingterer Weise zu fordern, was er schon zuvor für das Rechte erklärte. Dies zeigt eine Tendenz auf Einengung der Lebensbewegung des Christen, wie denn Tertullian gegenüber der Behauptung das nicht Verbotene sei erlaubt, erklärt, vielmehr das in der Schrift nicht direkt Erlaubte sei verboten [1]). Er tritt aber gegen die Bekränzung auf im Namen der Tradition. Denn ist gleich der Montanismus als neue Offenbarungsstufe antitraditionell, so begünstigt er doch auch wieder die Autorität kirchlicher Tradition durch Negirung der Absolutheit der neutestamentlichen Offenbarung. Weil nun in diesem Fall die Tradition auf seiner Seite war [2]), trat er für sie ein. Die überkommene Sitte ist aufrecht zu erhalten, eine ratio derselben nur um sie aufzubauen zu suchen (cp. 2). Eine solche Autorität werde der Tradition auch vielfach in der katholischen Kirche wie im Alten Testament eingeräumt; sie habe also ein Recht auch one Schriftgrund (cp. 3. 4). Jeder Gläubige kann Ordnungen geben nur nach Analogie der Schrift, zufolge Lc. 12, 57. Phil. 3, 15 (cp. 4). — Seinen Beweis gegen die Bekränzung entnimmt Tertullian zunächst der Natur als einer von Gott geschaffenen (cp. 5. 6). Dem Christen aber ziemt sie insbesondere nicht wegen ihres idololatrischen Ursprungs. Es müsste daher für sie erst eine Spur in der Schrift nachgewiesen werden, denn was den Götzen gegeben wird ist Gottes unwürdig (cp. 7—10). — Und welches sind die Gründe

---

1) Cor. 2: Nam si ideo dicetur coronari liceri, quia non prohibeat scriptura, aeque retorquebitur, ideo coronari non licere, quia scriptura non iubeat. — Sed quod non prohibetur ultro permissum est. Immo prohibetur, quod non ultro est permissum.

2) Vgl. Minucius Felix, Octavius cp. 12, 6: Non floribus caput nectitis (Vorwurf gegen die Christen). 38, 2: Sane quod caput non coronamus ignoscite: auram bonam floris naribus ducere, non occipitio capillisve solemus haurire. — Tert. de cor. 2: Neminem dico fidelium coronam capite nosse alias extra tempus temptationis eiusmodi. Omnes ita observant a catechumenis usque ad confessores et martyres vel negatores. Apol. 42. De spect. 18.

für die Bekränzung? Bei der corona militaris der Kriegsdienst. Aber dieser steht selbst principiell im Widerspruch mit dem Christsein. Er ist allenfalls zu dulden, wenn man darin Christ geworden ist, aber one irgendwelche Notwendigkeit zu sündigen zu entschuldigen. Doch sei er gestattet, der Lorbeerkranz ist mit Idololatrie verbunden und daher absolut verwerflich (cp. 11. 12). — Auch die Magistratspersonen werden bekränzt: sed tui ordines et tui magistratus et ipsum curiae nomen est ecclesia Christi. — Und auch der Kranz bei öffentlicher Feierlichkeit, der Brautkranz, bei der Freilassung, beim Schauspielbesuch steht in Beziehung zur pompa diaboli und gehört dem Christen nicht zu (cp. 13). Der Christ, sei er Mann oder Weib, wartet allein der zukünftigen Krone Christi (cp. 14. 15).

Diese ganze Beweisfürung, obwol vom montanistischen Geist ganz durchweht, bietet nichts specifisch Montanistisches. Die Berufung auf die Lehre der Natur gegen die Bekränzung hat auch Minucius 38, 2, und Tertullian pflegt auch früher darauf zu verweisen apol. 42. Dass alles, was mit Idololatrie zusammenhängt, unter allen Umständen zu meiden sei, hat Tertullian in de idololatria und de spectaculis noch one Montanist zu sein dargetan. Die Polemik gegen den Kriegsdienst ist in de idol. die gleiche [1]), ebenso gegen jeden Stand, jedes Verhalten, welche Bezug haben zur Idololatrie. Nur verfestigt worden ist demnach Tertullian in der frühern Richtung durch seinen Montanismus. — Seine Stellung zu den Mitteldingen und damit die des Montanismus überhaupt, spricht Tertullian aber principiell aus de cor. 8. Nur dort ist ein gemeinsamer Brauch der Dinge bei Christen und Heiden zulässig, wo dieselben meras utilitates et certa subsidia et honesta solatia necessariis vitae humanae procurant. Den Adiaphoris ist damit das Urteil gefällt. Gerade soweit geht der berechtigte Brauch der Welt, als er notwendige Bedingung der Existenz ist. Der Welt ist wegen ihrer Verderbung durch den aemulus Dei kein Fuss-

1) Vgl. cor. 11: Credimusne humanum sacramentum divino superduci licere? Licebit in gladio conversari domino pronuntiante gladio perituram, qui gladio fuerit usus, mit idol. 19: Non convenit sacramento divino et humano, signo Christi et signo diaboli etc. — Quomodo autem bellabit sine gladio quem dominus abstulit.

breit Raum mehr eingeräumt, als durchaus erforderlich, um nicht mit der Anerkennung ihrer Gottgeschaffenheit zu brechen. Erlaubte Dinge haben zumeist nur den Zweck uns auf die Probe zu stellen, ob wir wirklich suchen was frommt (de exh. cast. 8) [1]. Die Kirche dagegen bewegte sich zwar auch in wesentlich den gleichen Gedankengängen, wenn sie ihr Verhältniss zur Welt theoretisch darlegen wollte, aber praktisch blieb sie ihrer Aufgabe an der Welt eingedenk und wich daher selbst von bisher beobachteten Sitten ab, wo dieselben an dieser ihrer Aufgabe sie hinderten. Auch hier, wie in Bezug auf Einehe und Fasten, beweist die nicht bloss aus Weltliebe hervorgegangene Polemik der Grosskirche gegen die Forderungen der neuen Prophetie, dass sie neben dem auch ihr vorschwebenden asketischen Ideal doch zugleich dem Geist evangelischer Freiheit Raum bewarte und denselben auch in Bezug auf ihr Weltverhältniss zur Geltung kommen liess. Daher genossen in ihrer Mitte eine strengere und freiere Richtung auch in Bezug auf die sog. Adiaphora Duldung [2], wärend der Montanismus nur die erstere als wirklich christlich anerkennen wollte. Da die Kirche naturgemäss immer festeren Fuss in der Welt fasste, so ergab es sich von selbst, dass der Montanismus zumeist reaktionär auftrat als der Verteidiger der alten Sitten gegen die beginnende Verweltlichung, die Kirche dagegen als die Vertreterin des Fortschritts und der Freiheit.

D. Das Martyrium.

Bei ihrem Dringen auf Weltentsagung musste die neue Prophetie die Handlung des Christen, durch welche dieser in Betätigung seines Christentums auch auf das letzte Gebundensein an diese gegenwärtige Welt verzichtete, das Martyrium, als höchstes Ziel christlicher Vollkommenheit wertschätzen. Demgemäss begeisterte die neue Prophetie für das Martyrium, verwarf dagegen ein sich demselben Entziehen durch Flucht in der Verfolgung als Verleugnung. „Wirst Du Gegenstand öffentlicher

---

1) Licentia plerumque temptatio est disciplinae.

2) Wenn in Karthago gerade die montanistische Sitte nicht mehr geduldet ward, so geschah dies aus dem geschichtlich gewordenen Gegensatz der Parteien heraus. Aber Kirchen mit beiderlei Sitte standen in dadurch ungestörter Gemeinschaft.

Schmach", lautet ein Prophetenspruch, „gut ist es dir; denn wer nicht bei den Menschen so veröffentlicht wird, wird bei Gott so veröffentlicht. Was schämst Du dich Lob davon tragend. Macht erweist sich, wenn du geschaut wirst von den Menschen" (Tert. de fuga 9 s. Beil. I Nr. 15). Ein anderes Prophetenwort lautete: „Wollet nicht in Betten noch in Kindesnöten und in weichlichen Fiebern zu sterben wünschen, sondern in Martyrien, damit verherrlicht werde der für euch gelitten" (Beil. I, 16). Wenn der Geist durch Maximilla sagt: Ich bin Wort und Geist und Kraft (Eus. V, 16, 17), so erweist sich dem Montanismus diese Geisteskraft besonders im Martyrium und liefert dadurch den endgiltigen Beweis ihres göttlichen Charakters. Wir wissen von mehreren montanistischen Märtyrern [1]), und selbst ihre Gegner stritten der neuen Prophetie die Tatsache nicht ab, dass sie viele Märtyrer hatte [2]). Tertullian widmet als literarischer Apologet des Montanismus der Verpflichtung zum Martyrium eine besondere Schrift de fuga in persecutione, in welcher er diese Flucht als unzulässig zu erweisen sucht. Die Schrift gilt nur den Katholikern, für die Montanisten ist durch den Parakleten die Frage entschieden [3]). Die Katholiker aber sollen daran denken, dass die Verfolgung aus Gottes Willen geschieht zur Bewärung des Glaubens und Sichtung der Gemeinde und dient zur

1) Das Montanistenhaupt Themison war ein confessor, Eus. V, 18, 5, Alexander nach montanistischer Behauptung ebenfalls ib. 18, 9. In den Akten des Pionius wird eines montanistischen Märtyrers Eutychianus gedacht (s. o.). Perpetua und ihre Genossen scheinen wenigstens nicht ausser Beziehung zur montanistischen Partei gestanden zn haben.

2) Eus. h. e. V, 16, 20 ss. Doch s. auch Mart. Achat. cp. 4.

3) Fuga 1: Procuranda autem examinatio penes vos, qui si forte paracletum non recipiendo deductorem omnis veritatis merito adhuc etiam aliis quaestionibus obnoxii estis (so lese ich mit B. Rhenanus ed. 1 und Fr. Junius, auch Ritschl, oder auch obnexi estis mit Skaliger; obnixi estis passt nicht in den Zusammenhang). — Am Schluss cp. 14: Et ideo paracletus necessarius, deductor omnium veritatum, exhortator omnium tolerantiarum. Quem qui receperunt, neque fugere persecutionem neque redimere noverunt, habentes ipsum qui pro nobis erit, sicut locuturus in interrogatione, ita iuvaturus in passione. — Besonders traf der Tadel des Parakleten die fliehenden Kleriker cp. 11 (Beil. I, 17). — Noch de patientia 13 hatte Tertullian die Flucht in der Verfolgung nicht getadelt: Si fuga urgeat ad incommoda fugae caro militat.

Besserung durch Erhöhung christlichen Eifers, cp. 1—3. Dem aber, was von Gott kommt, kann und darf nicht aus dem Wege gegangen werden, cp. 4. Bist du gewiss, one Flucht zu verleugnen, so hast du schon verleugnet, wenn nicht, warum fliehst du? Gott kann dich auch so schützen, one seinen Schutz aber ist die Flucht vergeblich, cp. 5. Der Befehl Christi Matth. 10, 23 galt nur den Aposteln als einzigen Verkündigern des Evangeliums, cp. 6. Verfolgung zu erdulden, ihn zu bekennen, ermant der Herr; furchtlos will er die Seinen, selbst zeigend wie die infirmitas carnis durch die fortitudo spiritus zu überwinden, cp. 7. 8. So lehren auch die Apostel und besonders der Paraklet, cp. 9. Der Christ ist furchtlos, weil in Gottes Hand, cp. 10. Und doch fliehen selbst Kleriker, Hirten die Herde verlassend, mit Recht darum vom Parakleten gekennzeichnet, cp. 11. — Das sich Loskaufen von der Verfolgung aber ist nummaria fuga. Es ist Verleugnung, weil Verweigerung des Martyriums. Keiner der angezogenen Sprüche Christi Matth. 22, 21. Lc. 6, 29 f. 16, 9 gehört hierher. Und doch haben ganze Gemeinden sich losgekauft unter Fürung des Episkopats, der seine Herrschaft geniessen will! Aber wie sich denn sonst gottesdienstlich versammeln? Sicher durch den Glauben, nicht durch Geld, und auch in dreien besteht schon die Kirche, cp. 12—14. — All das mag hart erscheinen; aber wer es fassen kann, fasse es. Wenige sind auserwält und der Weg ist schmal. Daher ist der Paraklet gekommen, manend und Kraft gebend zum Martyrium.

Negation der Welt ist Pflicht des Christen, also insbesondere das Martyrium. Aber veranlasst durch die in der Kirche offenbar wachsende Neigung, sich demselben zu entziehen, soweit es one direkte Verleugnung geschehen kann, schneidet die neue Prophetie alle diese Auswege als sündlich ab und reizt zum Martyrium an. In ihr spricht der Paraklet, welcher den vollkommenen Willen Gottes erkennen lehrt und sich zugleich als Kraft zur Erfüllung dieses Willens erweist [1]). So befähigt er auch zu der vollkommensten Tugend [2]), dem Tod eines Blutzeugen.

---

1) De Fuga 14 in der vor. Anm. Vgl. auch den Ausspruch der Felicitas acta Perp. cp. 16: Modo ego patior quod patior: illic autem alius erit in me, qui patietur pro me, quia et ego pro illo passura sum.

2) Scorpiace 6: Aus Rücksicht auf die den Christen auch nach seiner Taufe stets umgebende Gefar posuit (sc. Deus) secunda solatia et

Ist nun auch diese Hochschätzung des Martyriums im Montanismus nur graduell verschieden von der in der katholischen Kirche (vgl. die allgemein übliche Parallelisirung des Martyriums mit der Taufe), so fanden in der Kirche daneben doch auch wieder die richtigen und gesunden Grundsätze hinsichtlich des Martyriums Vertretung (vgl. z. B. das Schreiben der Smyrnäer Eus. IV, 15, 8), und wollte die Kirche auch hier keinen gesetzlichen Zwang gelten lassen.

E. Die Busdisciplin der neuen Prophetie.

Stellte der Geist der neuen Prophetie durch alle die Forderungen seiner Disciplin eine Gemeinde solcher dar, die in subjektiver Heiligkeit sich bewärten, so musste er aufs Entschiedenste gegen die reagiren, welche durch offenbare Sünden die Heiligkeit dieser Gemeinde gefärdeten und sie als noch das Wesen der Welt an sich tragend darstellten. Daher die energische Forderung der Kirchenzucht.

Es ist wichtig, zunächst das Verfaren der Kirche gegen Gefallene zu beobachten, um so das in den Forderungen der neuen Prophetie Charakteristische in klares Licht zu stellen [1]).

Wie es in der katholischen Kirche Kleinasiens mit der Wiederannahme Gefallener gehalten wurde, steht dahin. Dass eine solche in der griechischen Christenheit stattfand, beweist schon die auch bei den Lateinern gebräuchliche Bezeichnung Exomologesis für den öffentlichen Bussakt (Tert. de paen. 9) [2]). Ausdrücklich befürwortet solche Wiederannahme selbst Abgefallener und Häretiker Dionys von Korinth, und er scheint dabei aus dem Bewusstsein der katholischen Kirche heraus zu reden [3]).

---

extrema praesidia dimicationem martyrii et lavacrum sanguinis exinde securum. — Es kann das Martyrium auch dem gröbsten Sünder die Tür zur Kirche wieder öffnen de pud. 9. Wenn Tertullian dem Martyr das Recht der Fürsprache für Gefallene verweigert, so geschieht dies im Interesse strengerer Disciplin.

1) Vgl. bes. den vorzüglichen mir erst bei der Correktur zugekommenen Artikel von Harnack s. v. Lapsi in Realenc. VIII, 420 ff.

2) Bestätigt wird es durch die Bemerkung des Apollonius (Eus. V, 18, 4). —

3) In seinem Schreiben an die Gemeinde zu Amastris und die am Pontus (Eus. IV, 23, 6) *τοὺς ἐξ οἵας δ'οὖν ἀποπτώσεως εἴτε πλημμελείας εἴτε μὲν αἱρετικῆς πλάνης ἐπιστρέφοντας δεξιοῦσθαι προστάττει.* — In den

Ein gleiches war in Gallien das Verhalten der lugdunensischen Märtyrer, obwol die dortigen Verhältnisse, wo den Wiederangenommenen das Martyrium bevorstand, ausserordentliche waren (Eus. V, 1, 48). Ebenso setzt Tertullian de paen. 7 ff. und de pat. 13 eine Busse nach der Taufe in allgemeiner Geltung der Kirche voraus. — Die Wiederannahme aber lag wie der Ausschluss in den Händen der Gemeinde (vgl. Tert. de paen. 10 und Cypr. ep. 14, 4. 19, 2. 34, 4). Die amtlichen Leiter der Gemeinde, hatten natürlich den massgebenden Einfluss. Und sie, die Kleriker bes. die Bischöfe, wurden es fortdauernd immer ausschliesslicher, welche die Schlüsselgewalt ausübten. Die faktische Mitwirkung der Laiengemeinde an der Kirchenzucht bestand zunächst offenbar in der erforderlichen Zustimmung. Dass namentlich die Confessoren sich an der Wiederaufnahme beteiligten, zeigt das Schreiben der Lugdunenser Eus. V, 2, 6—8, Tert. ad mart. 1 [1]), de paen. 9 [2]) und de pud. 22 [3]), noch später Cyprian (ep. 15 ff.) und Dionysius Alex. (Eus. VI, 42, 3). Andererseits aber findet auch der montanistische Tertullian es selbstverständlich, dass gerade des Bischofs Aufgabe es ist, unwürdige Glieder aus der Kirche zu entfernen [4]). In besonderer Weise behandelte

---

Kerker des Pionius drängten sich die Gefallenen und er verheisst ihnen Wiederannahme durch Christus: qui nulla necessitate adducti scortati estis et idola coluistis resipiscite et paenitentiam agite (acta sanct. Febr. I p. 45). Aber auch abgesehen von der Zeitfrage ist die Ausdrucksweise des Pionius hier nicht ganz unzweideutig.

1) Quam pacem quidam in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt. Et ideo eam propterea in vobis habere — debetis ut si forte et aliis praestare possitis.

2) Aufgabe der Pänitenten ist presbyteris advolvi et caris Dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suae adiungere.

3) At tu iam et in martyres tuos effundis hanc potestatem (sc. der Absolution). Ut quisque ex consensione (al. confessione) vincula induit adhuc mollia in novo custodiae nomine, statim ambiunt moechi, statim adeunt fornicatores, iam preces circumsonant, iam lacrimae circumstagnant maculati cuiusque nec ulli magis aditum carceris redimunt, quam qui ecclesiam perdiderunt.

4) De pud. 14: ut extra ecclesiam detur — erat in praesidentis officio.

freilich der römische Bischof, gegen den Tertullians Schrift de pudicitia gerichtet ist, die Wiederannahme Gefallener als ihm zukommendes Recht. Er erliess ein Edikt und zwar ein peremptorisches, welches allem bisherigen Schwanken ein Ende bereiten sollte [1]). Er scheint sich dabei als bischöflichen Nachfolger der Apostel und daher als den Verwalter der Vollmacht der Kirche, Sünden zu vergeben [2]), dargestellt zu haben. Wenigstens wird dies nahe gelegt durch die hönende Bezeichnung des Bischofs von Tertullian als pontifex maximus quod est episcopus episcoporum cp. 1 und die Anrede apostole cp. 15 und apostolice cp. 21, sowie durch die Form jenes Edikts: Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto. Doch wird nirgends von Tertullian angedeutet, dass jener Bischof eine Mitwirkung der Gemeinde beim Zuchtverfaren ausgeschlossen und gerade dadurch den Gegensatz hervorgerufen habe. Der Protest Tertullians richtet sich nur gegen die sittliche Laxheit, welche der römische Bischof zu vertreten schien, und zugleich dagegen, dass die Entscheidung beim Träger des Amts und nicht vielmehr beim Propheten als Inhaber des Geistes stehen solle. — Zu beachten ist jedoch, dass wenigstens in Afrika und warscheinlich im Abendland überhaupt, wol auch im Orient, nur eine einmalige Busse nach der Taufe gestattet wurde (Tert. de paen. 7), vielleicht nicht one Anschluss an Hermas unter Verallgemeinerung und Modificirung von dessen Aufruf zur Busse. Keinerlei Anlass liegt vor mit Ritschl S. 514 durch jenes Edikt des römischen Bischofs die Einmaligkeit der Busse nach der Taufe aufgehoben zu erblicken. Zwar gedenkt dasselbe allerdings dieser Einschränkung nicht, aber sie kam gar nicht in Frage; sonst hätte Tertullian nicht verfehlt auf diesen Punkt seine Angriffe unter dem Schutz der kirchlichen Tradition zu richten. Mit keinem

---

1) Cp. 1: Audio etiam edictum esse propositum et quidem peremptorium.

2) Wenn Tertullian cp. 21 sagt: Sed habet inquis potestatem ecclesia delicta donandi, so ist nicht klar, ob hier eine direkte Berufung seines Gegners auf die Vollmacht der Kirche zur Sündenvergebung vorlag. Ebenso ist nicht sicher, ob der Bischof Matth. 16, 18 f. auf sich bezogen hatte: Si quia dixerit Petro dominus, Super hanc petram etc., idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem cclesiam Petri propinquam.

Worte lässt er jedoch erkennen, dass die Möglichkeit wiederholter Busse seine Entrüstung wachgerufen. Die Neuerung des Bischofs, durch welche Tertullian der Kirche eine unerhörte Schmach angetan sieht (de pud. 1), bestand in etwas Anderem. Nicht alle Sünden waren, wie sich auch aus Hippolyt philos. IX, 12 ergibt [1]), im Occident zur kirchlichen Absolution zugelassen worden. Wie Tertullians Werk de pudicitia, auf Anlass jenes Edikts geschrieben, zeigt, blieb auch damals noch, wer gemordet oder den Götzen geopfert hatte, von der Absolution ausgeschlossen. Das gerade ist ein Hauptargument Tertullians, dass man diesen Leuten ja auch den Zugang öffnen müsse, wenn man Fleischessünder annehme. Nun scheint aber auch schon zuvor eine Absolution für in Fleischessünden Gefallene stattgefunden zu haben. Tertullian de paen. 8 setzt eine solche Vergebung auch nach der Taufe voraus, wenn er dessen gedenkt, dass die Thyatirener wegen stuprum und idolothytorum esus zur Busse gerufen werden. Auch die Gleichnisse Lc. 15 bezieht er noch unbefangen auf den aufs Neue in Sünden geratenen Christen. So ist auch Tertullian sich selbst klar bewusst, nunmehr eine andere Stellung in Fragen der Kirchenzucht einzunehmen, denn zuvor [2]). Aber direkt sagt doch der noch katholische Tertullian nirgends, dass Fleischessünden der Zal der absolutionsfähigen angehören. Berücksichtigt man, dass jenes Edikt des Bischofs ein peremptorisches sein sollte, zugleich aber sein Inhalt als unerhörte Neuerung von Tertullian hingestellt wird, so darf man sagen: Das Verhalten der Kirche gegenüber jenen Fleischessünden war ein schwankendes. In der Regel wurde bestimmten groben Sünden: Mord, Verleugnung und auch Hurerei Absolution verweigert, aber nur zufolge kirchlich traditioneller Observanz und wol bei der letztgenannten Sünde nicht ausnahmslos. Ja auf die Fürsprache der Märtyrer hin galten direkte Abweichungen von dieser Regel für zulässig. Principiell erkannte die Kirche eine Busse nach der Taufe an.

---

1) (*Κάλλιστος*) *πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας.*

2) De pud. 1: Erit igitur et hic adversus psychicos titulus adversus meae quoque sententiae retro penes illos societatem. Jetzt urteilt er vom Standpunkt des gereiften Christen gemäss 1. Kor. 13, 11.

Wie stellte sich nun der Montanismus principiell und praktisch zur Frage der Kirchenzucht? Montan tadelte die Kirche als verweltlicht (Eus. V, 16, 9). Vielleicht standen auch im Zusammenhang mit der neuen Prophetie die von Irenäus erwänten Schismatiker, deren Streben auf Verschärfung der Kirchenzucht gerichtet war. Sie drängten auf eine Wiederherstellung — καθόρθωσις — der Kirche hin. An einer zu laxen Kirchenzucht sich stossend verliessen sie die Kirche, weil in ihr auch Heuchler waren. — Die neue Prophetie rügte selbst die Sünden ihrer Anhänger ernst (Eus. V, 16, 9). Wie sollte sie da Nachsicht gegen offenbare Sünder gut heissen? Daher wollte sie von einer nochmaligen Vergebung der Sünden nach der Taufe durch die Kirche nichts wissen. Sie befürchtete dadurch nur das weitere Sündigen zu befördern. Daher erklärte sie, dass die Kirche um dies zu verhüten von ihrer Vollmacht der Sündenvergebung für bereits Getaufte keinen Gebrauch machen dürfe. „Es kann die Kirche Sünde vergeben", lautete ein Ausspruch des Parakleten, „aber ich werde es nicht tun, damit sie nicht noch weitere Sünden begehen" (Tert. de pud. 21). Dieses prophetische Wort beweist zugleich, dass auch schon auf kleinasiatischem Boden die Frage nach der Busspraxis zur Erörterung kam und, da die neue Prophetie sie anders entschied als die Kirche, Gegenstand des Streites war. Dasselbe erhellt auch aus der spöttischen Frage des Apollonius, nachdem er die Verbrechen genannt, für welche Strafe leidend der hoch gefeierte Montanist Alexander Martyr geworden zu sein behauptete: „Wer wird nun dem Andern seine Sünden vergeben? Die Prophetin die Räubereien dem Märtyrer, oder der Märtyrer der Prophetin die Betrügereien?" (Eus. V, 18, 4). Beide Worte, das des Parakleten und das des Antimontanisten, zeigen, dass das Recht der Sündenvergebung, d. h. der Wiederaufnahme solcher, die in grobe Sünden gefallen waren, in die kirchliche Gemeinschaft, von Seiten der neuen Prophetie für die Propheten als Inhaber des Geistes beansprucht wurde. Nach den Worten des Apollonius scheint es auch, als ob der kleinasiatische Montanismus in Uebereinstimmung mit der allgemeinen kirchlichen Sitte den Märtyrern eine gewisse Berechtigung zur Sündenvergebung nicht abgesprochen habe; hatten sie doch auch durch die Tat bewiesen, dass der Geist in ihnen

wirke. Der Ausspruch des Propheten verneint direkt einen Gebrauch des Rechtes der Sündenvergebung auf montanistischer Seite. Hiernach ist das Zeugniss des Apollonius zu erklären. Daher mag wol Ritschls Auslegung (S. 518) zu Recht bestehen, dass der Hon des Apollonius seine Schärfe erst durch die Voraussetzung der Verweigerung der Sündenvergebung durch die neuen Propheten gewinne. Aber auch falls diese Erklärung zu künstlich erscheinen sollte (so de Soyres 86, 5), und also tatsächlich innerhalb des kleinasiatischen Montanismus eine Praxis der öffentlichen Sündenvergebung bestand, kann sich dieselbe nicht auf eigentliche Todsünden erstreckt haben, zu welchen namentlich auch Sünden wider das Eigentum durchaus nicht notwendig gehörten. — Unter die Vorwürfe, welche in erster Stelle gegen den Montanismus erhoben wurden, zälten die Forderung strengerer Busszucht und die Beanspruchung der Schlüsselgewalt für seine Propheten soweit unsere Urkunden reichen im Orient nicht, sie standen hier also nicht im Mittelpunkt des Streites [1]).

Wol aber ist auf abendländischem Boden der Gegensatz in der Frage nach der Schlüsselgewalt zu schroffem Ausdruck gelangt. Hier war ja die Stätte aller in Betreff dieser Frage entstandenen wichtigeren Differenzen: des Schismas Hippolyts, des Novatianismus und des Donatismus. Der Bruch zwischen Montanismus und Grosskirche ist allerdings auch hier nicht durch Angelegenheiten der Kirchenzucht herbeigefürt worden. Er war schon seit Jaren vollzogen als jenes bischöfliche Edikt für eine mildere Form der Busspraxis entschied und nun Tertullian, der Anwalt des Montanismus, dagegen in de pudicitia Protest einzulegen sich genötigt sah. Für die in seinen Augen durch jenes Edikt vernichtete Heiligkeit der Kirche tritt er ein [2]). Die christliche

1) Wie sehr jedoch überhaupt zur Zeit des beginnenden und blühenden Montanismus die Frage nach einer Sündenvergebung nach der Taufe eine brennende gewesen sein muss, beweist die Sekte der Elkesaiten, welche, um Boden zu gewinnen, eine allerlaxeste Disciplin befürwortete. Wer nach der Taufe in irgendwelche selbst grobe Sünde geraten ist, soll sich nur aufs Neue einer Taufe unterziehen und er ist wieder rein, Hipp. philos. IX, 13 p. 462.

2) De pud. 1: amputantes non summam superficiem, sed intimam effigiem pudoris ipsius, cum moechis et fornicatoribus veniam pollicentur

Disciplin, den grössten Rum der Christen, sieht er aufgehoben. Das wird preisgegeben, um dessen willen die neue Prophetie sogar die zweite Ehe verbietet, cp. 1. Aber nur durch die Ausübung der Kirchenzucht in Ausstossung des Sünders wird der der Kirche inwonende Geist rein von aller Befleckung unversehrt auf den Tag des Gerichts bewart, cp. 13. Tertullian unterscheidet auf Grund von 1. Joh. 5, 16 zweierlei Sünden, vergebbare und unvergebbare, die ersteren castigatio, die letzteren damnatio verdienend, cp. 2. Zu den letzteren gehören Mord, Hurerei und Idololatrie, cp. 5. Damit soll für sie nicht überhaupt Busse und Vergebung in Abrede gestellt werden. Aber Sünden zu vergeben steht Gott zu, nicht den Menschen. Gerade dadurch, dass der Gefallene bei Menschen stets ein Büssender ist, bereitet er sich Frucht bei Gott, cp. 3. 18. Der von der Kirche bei Mord und Götzendienst festgehaltene Grundsatz gilt auch bei Ehebruch, cp. 6. Alttestamentliche Beispiele von Vergebung solcher Sünden sind nunmehr one Bedeutung, denn das Alte ist abgetan. In seinen sittlichen Vorschriften freilich ist nun das Gesetz erst recht aufgerichtet (ja lex superastructa est) und cumulatiore praecepto eingeschärft, da auch das Gebot non concupiscendi hinzugekommen. Diese neutestamentliche erweiterte und vertiefte Gesetzesoffenbarung ist aber vergeblich, wenn nun noch moechia Absolution erlangt. Mag das vor Christi Menschwerdung geschehen sein, jetzt ist es anders, cp. 6. Etliche Sünden kann die Kirche immerhin vergeben, gewisse Uebertreter ausgeschlossen wieder aufnehmen, cp. 7 [1]). Dahin gehören alle die Versündigungen des täglichen Lebens [2]). Aber die groben Sün-

---

adversus principalem christiani nominis disciplinam. — Vgl. cp. 6: (Caro) non corpus Christi, non membra Christi, non templa Dei vocabatur, cum veniam moechiae consequebatur.

1) Vgl. cp. 18: Salva illa paenitentiae specie post fidem, quae aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit, aut maioribus et inremissibilibus a solo Deo.

2) Cp. 19: delicta cotidianae incursionis, quibus omnes simus obiecti. Cui enim non accidet aut irasci inique, et ultra solis occasum, aut et manum inmittere, aut facile maledicere, aut temere iurare, aut fidem pacti destruere aut verecundia aut necessitate mentiri? In negotiis, in officiis, in quaestu, in victu, in visu, in auditu quanta tentamur? ut si nulla sit venia istorum, nemini salus competat.

den, die Todsünden, finden wol vor der Taufe begangen Sünung, aber nicht nach der Taufe, da diese nicht wiederholt werden darf, cp. 16. Auch ein Häretiker mag bei solchen Sünden Annahme finden, wird er ja aufs Neue getauft, nicht aber ein katholischer Christ, cp. 19. Nur das Martyrium öffnet diesem den Weg wieder in die Kirche. Dies ist allein die andere Taufe, welche nun die Sünden nach der Taufe tilgt, cp. 9. 22 vgl. cp. 16. — Die Gleichnisse Lc. 15 sind auf Sünden vor der Taufe oder auf lässliche Sünden zu beziehen (cp. 7—9, anders de paen. 8). Weder Christus, noch die Apostel wissen von einer Vergebung für Todsünden, cp. 11 ff. Auch Paulus nicht im 2. Korintherbrief, cp. 12—16; verurteilt er doch aufs Schärfste alle Fleischessünden und lässt sich nur darum zur Nachsicht gegen die Ehe herbei, weil er Hurerei nicht vergeben will, cp. 16. 17; auch verlangt er Scheidung von allen Sündern und nicht blos zeitweilige, cp. 18. Und mit Paulus stimmt Johannes überein, cp. 19. Wenn aber die Apostel auch Todsünden vergeben hätten, sie hätten es getan non ex disciplina sed ex potestate, kraft göttlicher Vollmacht. Als solcher potestas Träger möge auch der Bischof sich erweisen durch Prophetie. Kann er es nicht, so ist dies ein Zeichen, dass er nur der Disciplin nicht auch der Herrschaft vorzustehen hat, nur Lehrer nicht auch Regent sein soll, cp. 21. Diese Herrschaft gebürt vielmehr nur den Propheten und Pneumatikern. Gemäss Matth. 16, 18 f. gehört das Recht der Absolution der Person des Petrus und demnach den Spiritalen zu, seien es Apostel oder Propheten. Denn die ware Kirche ist der Geist in den Pneumatikern, und er verfügt über jenes Recht durch die Pneumatiker in specifischem Sinn, die Propheten. Ein richterlicher Akt ist nämlich dem Montanismus die Absolution geworden, und nur der kann entscheiden, ob Jemand würdig ist, der Gemeinde der Gläubigen anzugehören, welcher Inhaber des Geistes in vollstem Mass und daher befähigt ist, die Herzen zu durchschauen, sein ist desshalb ius et arbitrium [1]). Von dem Märtyrer galt das nicht in der Weise, wie von dem Propheten, auch musste die hergebrachte Sitte, dass die Märty-

1) Pud. 21: Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. Domini enim non famuli est ius et arbitrium; Dei ipsius non sacerdotis.

rer den Gefallenen den Kirchenfrieden vermittelten, die disciplinarischen Ziele der neuen Prophetie durchkreuzen. Daher geisselt Tertullian mit bitterm Sarkasmus das Treiben derer, welche sich den Frieden von den Märtyrern erbitten. Noch ist, sagt Tertullian, der Märtyrer Mensch und kann daher nicht verwalten, was Gottes ist. Ihm genüge die eigenen Sünden getilgt zu haben, cp. 22.

Also auch in den Fragen der Kirchenzucht bewärt es sich demnach, dass der Montanismus nicht neue Ordnungen schaffend auftrat, sondern nur bestimmte Formen der bereits vorhandenen als allein giltige sanktionirte. Die bisher in der Regel praktisch übliche Ausschliessung einiger Sünden von der Absolution soll nun zu principieller Verweigerung der Absolution für alle Todsünden werden. Darin liegt aber ein entschiedener Gegensatz zu dem in der Kirche geltenden Princip der Absolutionsfähigkeit aller bereuten Sünden. Die Opposition des Montanismus gründet sich darauf, dass nur so die Heiligkeit der Kirche und die Unversehrtheit des in ihr wirkenden Geistes bewart werden könne, wärend man von katholischer Seite diese Heiligkeit eben durch die Absolution den bussfertig Zurückkehrenden mitgeteilt und so auch den heiligen Charakter der Kirche garantirt sah. Die gleiche Anschauung wie der Montanismus haben später der Novatianismus und Donatismus vertreten, sie ist ihm also mit allem pietistischem Separatismus gemein. Der Montanismus strebt aber positive Reformation an. Daher hat er mit neuer Offenbarungsautorität die seinem christlichen Ideal entsprechendem sittlichen Lebensordnungen göttlich legitimirt und besitzt zugleich Organe, welche durch Inspiration befähigt sind, über die Reinheit der Kirche zu wachen. Somit tritt der Montanismus in einen doppelten Gegensatz zum kirchlichen Amt. Nicht die vom Amt in der Kirche vermittelte Gnade stellt das Wesen der Kirche her, sondern die Frömmigkeit der einzelnen Kirchenglieder, welche dazu prophetische Anleitung empfangen, und nicht den Trägern des Amtes, den Bischöfen, steht das Regiment in der Kirche zu, sondern den durch seine Inspiration frei gewälten Organen des Geistes. Man kann Amtsträger und doch nur Psychiker sein, nur der Pneumatiker im engern Sinn, der Prophet, ist der geeignete Inhaber der Schlüsselgewalt. — Wenn Tertullian gegen die Verwaltung der Schlüsselgewalt durch den Bischof protestirt, so geschieht es zunächst, weil dieser sie

seiner Meinung nach missbraucht. Sonst erkennt er den Episkopat in seiner Berechtigung an. So wird man auch annehmen dürfen, dass auch im Orient nicht sofort eine Opposition des Montanismus wider das kirchliche Amt zu Tage trat, sondern sie erst zufolge Ablehnung seiner rigoristischen Grundsätze durch die Bischöfe sich kund gab. Weil Organe der Kirche als Heilsanstalt lag es den Bischöfen näher, Gnade gegen Gefallene walten zu lassen. Sofern zudem das bischöfliche Amt den Mittelpunkt bildete für den kirchlichen Organismus mit festerer Gestalt und äussern Institutionen, suchte es sich für dauernde Verhältnisse einzurichten und wurde bestimmt durch das Bedürfniss nach einer breitern Basis in der Welt. So musste der Klerus einer rigoristischen Busspraxis abhold sein, wie überhaupt einer zu strengen Disciplin, welche die Ausbreitung und Befestigung der Kirche in der Welt zu hindern drohte. Aber doch war der Gegensatz des Montanismus gegen die Bischöfe nicht blos veranlasst durch diese äusseren Verhältnisse, er lag schon in den Consequenzen des montanistischen Princips. Dies lässt Tertullian erkennen, wenn er dem die Absolution als sein Recht handhabenden Bischof die Kirche als die Gemeinde der Gläubigen gegenüberstellt, welche ihm aber sofort zur Gemeinde der Pneumatiker wird, und diese soll über die Vollmacht zur Sündenvergebung verfügen [1]). Der Montanismus ist somit Vertreter der Gemeinde gegenüber hierarchischen Ansprüchen des Episkopats, aber er selbst fürt eine noch exclusivere Hierarchie seines Prophetentums ein [2]). Wärend eine dualistische Scheidung zwischen Klerikern und Laien noch in wenig Zügen bemerkbar ist, scheidet der Montanismus bereits scharf zwischen spiritales und fideles. Daher ist sein Gegensatz zum Episkopat auch nicht durch die Verstärkung der Episcopalgewalt durch neue Attribute hervorgerufen, er gilt schon dem Amt als solchem. Indem der Montanismus energisch Ernst macht mit der Auffassung des Evangeliums als neuen Gesetzes bedarf er zu einer Reformation der

1) De pud. 21: Secundum enim Petri personam spiritalibus potestas ista conveniet aut apostolo aut prophetae. — Atque ita exinde etiam numerus omnis qui in hanc fidem conspiraverint ecclesia ab auctore et consecratore censetur. Et ideo ecclesia quidem etc. (s. S. 115 A. 1).

2) Vgl. auch Harnack a. a. O. 420: an die Stelle des alten — Kirchenbegriffs setzt auch er ein kirchliches Institut bestimmter Regeln, welches der Priesterkirche gleichartig, wenn schon ihr entgegengesetzt ist.

verweltlichenden Kirche wie einer Nachoffenbarung zur Verschärfung und Vervollkommnung dieses Gesetzes, so auch solcher Personen, welche die Aufsicht darüber füren, dass ihm Folge geleistet wird. Dies können nur die Träger der Nachoffenbarung sein. Beide aber sind nicht identisch mit den Amtsträgern, denn dann hätte die Kirche sich für dauernde Verhältnisse auf Erden eingerichtet, sie wäre nicht mehr die reine Geisteskirche, nicht mehr der Geist sondern der numerus episcoporum constituirte ihr Wesen. Wie einerseits und besonders im Orient die neue Prophetie sich darstellte als die Vervollkommnerin der Offenbarung durch neue Gesetze, so wird sie andererseits namentlich im Abendland als Wächterin über deren Erfüllung behauptet. Wie sie daher in Gegensatz zu dem sich abschliessenden Kanon trat, so wurde ihre Autorität zugleich auch dem sich ausbildenden Episkopat entgegengestellt. Nur dass dabei das Bestreben des Montanismus nicht gerichtet war auf Beseitigung der Episkopalgewalt und eine andersartige Verfassung, dass vielmehr bei Gleichgiltigkeit gegen das kirchliche Amt er dessen Einfluss nur dort zu beschränken suchte, wo es im Interesse des Aufbaus der Kirche in der Welt seiner eigentlichen Tendenz hindernd begegnete, die Kirche als eine Gemeinde des Geistes frei von Gebundenheit an das Irdische herzustellen und auf die Wiederkunft Christi zu bewaren.

Mit der Beobachtung auch dieser Opposition des Montanismus gegen das Amt der Grosskirche sind die einzelnen Punkte des Gegensatzes zwischen beiden vollständig ins Auge gefasst und erübrigt nun die Aufgabe auf Grund der Ergebnisse ihrer Erörterung den principiellen Unterschied und wesentlichen Grundcharakter des Montanismus zu bestimmen.

C. Der Grundcharakter des Montanismus.

Zur Bestimmung des principiellen Charakters des Montanismus ist der sicherste Weg, zunächst festzustellen, worin dessen Wesen nach Tertullians Schriften als den deutlichsten Urkunden für seine Kenntniss besteht, um dann zu untersuchen, ob und in wie weit hiermit das des kleinasiatischen Montanismus übereinstimmt.

Tertullian ist Montanist durch die Anerkennung der Offenbarung des in der neuen Prophetie wirksamen

Parakleten[1]). Seine Grundrichtung bleibt die gleiche nach wie vor seinem Uebertritt zum Montanismus. Aber was er früher in Folge einer pietistisch-rigoristischen Auffassung des Christentums verlangte, fordert er als Montanist auf Grund göttlicher Autorität. — Weil Offenbarung so erfolgt die neue Prophetie in der Weise aller Offenbarung, nämlich sie wird vom Propheten empfangen unter Aufhebung der menschlichen Geistestätigkeit. Der Prophet ist in ecstasi. Soweit erkennbar denkt sich Tertullian diese Ekstase der neuen Propheten völlig gleichartig mit der von ihm den alt- und neutestamentlichen Propheten zugeschriebenen, auf die er sich stets beruft. Mit der Behauptung des ekstatischen Zustandes des Propheten will er nur die Wirklichkeit der Inspiration aussagen entsprechend der allgemeinen Denkweise der heidenchristlichen Kirche. Auch der Träumende ist in Ekstase, sofern der Inhalt seiner Träume nicht durch seine eigene Tätigkeit hervorgebracht ist und er sich dabei in einem Zustand der Bewusstlosigkeit befindet (de an. 47. 48). An solche fortdauernde Offenbarungen Gottes hat Tertullian schon als Katholiker geglaubt. Jetzt aber ist ihm eine neue Offenbarungsepoche angebrochen. So sind auch dem Verfasser der Passio Perpetuae die Visionen und Träume ein Zeichen der nunmehr gekommenen Zeit der vollkommenen Offenbarung. Die Periode der Mannesreife der Kirche hat begonnen. Nicht nur steht die neue Offenbarung durch die Propheten in nichts zurück hinter jeder bisherigen, sondern als letzte Offenbarungsstufe überragt sie noch die früheren[2]). Sie ist Eins mit der früheren Gottes-

1) Tertullian selbst bestimmt dem entsprechend den Gegensatz von Kirche und Montanismus. So bezeichnet er de cor. 1 die Katholiker als qui prophetias — spiritus sancti respuerunt. Fuga 1: vos, qui si forte paracletum non recipiendo. 14: Quem (paracletum) qui receperunt. Virg. vel. 1: Hunc (paracletum) qui receperunt. Hunc qui audierunt usque, non olim, prophetantem. Monog. 1: nos, — quos spiritales merito dici facit agnitio spiritalium charismatum. — Sed psychicis, non recipientibus spiritum. Prax. 1: Et nos quidem postea agnitio paracleti atque defensio disiunxit a psychicis. Ebenso ib.: agnoscentem (gemeint ist der röm. Bischof) iam prophetias Montani, Priscae, Maximillae et ex ea agnitione pacem ecclesiae Asiae et Phrygiae inferentem. Vgl. de pud. 11.

2) Pass. Perp. 1: cum maiora reputanda sind novitiora quaeque ut novissimiora secundum exuberationem gratiae in ultima saeculi spatia

offenbarung, aber geht noch über sie hinaus. — Zunächst betont Tertullian ihre Einheit mit der alt- und neutestamentlichen. Er beweist sie durch die Einheit des Glaubens, das Festhalten an der Glaubensregel, kurz durch ihre dogmatische Orthodoxie [1]). Das Weichen von der Lehre macht die Häresie, wo die Lehre rein ist, da ist auch der Geist Gottes. Die Integrität der Predigt bürgt für die Warheit der neuen Prophetie, an ihr als der principalen Regel wird sie als göttlich erkannt. Ja in dem Kommen des Parakleten erfüllt sich nur die Verheissung Christi. Der Paraklet lehrt, wie Christus ihm vorherbestimmt Joh. 15, 26. 16, 14. 14, 26, vor allem verkündigt er Christum selbst (de mon. 2). Auch in den Geboten der neuen Disciplin vollendet der Geist nur, was Christus begonnen. Seine Forderungen sind bereits von der ganzen Schrift als das zu erstrebende Ideal angebant und empfohlen worden. Nicht sowol institutor als restitutor ist der Paraklet (de mon. 4). Und wenn an die Stelle der anfänglichen Nachsicht später ein Verbot trat, so ging doch beides von demselben Gott aus zufolge guten Grundes [2]). Wer daher den Parakleten in den neuen Propheten nicht anerkennt, hat ihn auch in den Aposteln nicht [3]).

Aber gehört die neue Prophetie auch zusammen mit aller

---

decreta. Vgl. auch Ritschl, Altkath. Kirche S. 462: Die Montanisten behaupten in der neuen Prophetie eine Offenbarung Gottes durch den Geist empfangen zu haben, welche, indem sie von der Offenbarung in Christus unterschieden und unter Umständen ihr entgegengesetzt wird, den Anspruch auf eine höhere Geltung macht, als welche die übrigen Christen jener als der möglich höchsten bisher beigelegt hatten.

1) De virg. vel. 1: Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scil. in unicum Deum etc. De mon. 2: Paracletus multa habens edocere secundum praefinitionem, ipsum primo Christum contestabitur qualem credimus cum toto ordine Dei creatoris — et sic de principali regula agnitus illa multa quae sunt disciplinarum revelabit fidem dicente pro eis integritate praedicationis.

2) De exh. cast. 6: Ein und derselbe Gott nunc sub extremitatibus temporum compressit quod emiserat et revocavit quod indulserat non sine ratione prorogationis in primordio et repastinationis in ultimo.

3) De pud. 12: Itaque isti qui alium paracletum in apostolo et per apostolos receperunt, quem nec in prophetis propriis agnitum iam nec in apostolis possident. Vgl. auch Pass. Perp. 21: ut novae quoque virtutes unum et eundem semper spiritum sanctum usque adhuc operari testificentur.

frühern Offenbarung, so bringt sie doch deren Vollendung, repräsentirt die höchste Offenbarungsstufe. Zwar nur wegen der menschlichen Schwachheit, aber doch tatsächlich war selbst die durch Christus und die Apostel gegebene Offenbarung eine minder vollendete. Jetzt dagegen redet der Paraklet in prophetis propriis (d. v. A.). Wie das N. Testament das im A. T. offenbarte Dogma bestätigte und erläuterte, so ist nun in der neuen Prophetie allen nach der Schrift noch zweifelhaften dogmatischen Fragen die endgiltige Lösung durch direkt göttliche Antwort gebracht. „Wärend die Schrift, sagt Tert. de resurr. carn. am Schluss, damit Häresien seien zur Bewärung der Rechtschaffenen (1 Cor. 11, 19), den Häretikern mancherlei Stoff darzubieten schien, hat Gott wider diese Geisteskräfte des Unglaubens und der Verkehrtheit nach seiner vorsehenden Gnade ausgegossen in den letzten Tagen von seinem Geist auf alles Fleisch — und den kränkelnden Glauben — — beseelt und die frühern Urkunden mit dem klaren Licht der Worte und des Sinnes von allem Dunkel der Undeutlichkeit gereinigt. Denn — —, da es nötig war, dass der hl. Geist auch nicht verschweige, dass er auch an solchen Aussprüchen Ueberfluss habe, welche keinerlei verschmitzten Ausreden der Häretiker Samen liefern, — — hat er deshalb alle frühern Undeutlichkeiten — durch offene und klare Predigt des ganzen Glaubensinhaltes beseitigt mittelst der neuen Prophetie, die vom Parakleten herflutet.“ Ist also das Gesetz Christi durch den Parakleten insofern zur Vollkommenheit gefürt als die dogmatische Lehre, die regula fidei nun völlig klar und sicher gestellt wird, so findet ein tatsächlicher Fortschritt statt auf dem Gebiet der Disciplin. Hier trifft der Paraklet neue Bestimmungen, um die Kirche auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit zu erheben. In ihrer vollkommenen Disciplin zeigt sich die Offenbarung des Parakleten als die reife Frucht aller frühern. Dies spricht Tertullian aus in jenem berümten Gleichniss von der allmäligen Entwicklung im Reich der Natur wie in dem der Gerechtigkeit. Denn weil derselbe Gott der Natur und der Gerechtigkeit ist, so gilt das in der Natur herrschende Gesetz der allmäligen Entwicklung auch für die Gerechtigkeit. In der Natur ist zuerst das Korn, dann Stamm, Baum, Zweige, Blätter, Knospe und Blüte und endlich die allmälig reifende Frucht. „So war auch die Gerechtigkeit zuerst

in ihren Anfängen von Natur Gott fürchtend, dann rückte sie durch Gesetz und Propheten auf die Stufe der Kindheit, dann erstarkte sie durch das Evangelium zur Jugend, jetzt wird sie durch den Parakleten zur Reife gebracht" (de virg. vel. 1). Man versteht diese Stelle falsch, wenn man hier eine montanistische Lehre von einem stufenmässigen Fortschritt des Reiches Gottes findet [1]). Einen derartigen Fortschritt der Gerechtigkeit vom Gesetz und den Propheten zu dem Evangelium kannte die Kirche überhaupt. Eigentümlich montanistisch ist nur die Lehre von der neuen Prophetie als letzter und höchster Stufe, von dem Zeitalter des Parakleten mit nun erst vollkommener Gerechtigkeit. War schon die neutestamentliche Offenbarung gegenüber der alttestamentlichen eine lex ampliata atque suppleta (de orat. 22), so hat dies Gesetz noch eine Erweiterung durch den Parakleten erfaren, „indem die Gnade bis ans Ende wirkt und fortschreitet" (de virg. vel. 1). Daher gilt gegen diese neue Prophetie des Parakleten keine Berufung auf Autorität des Stuls und auf Tradition, er ist der einzige ware Lehrer nach Christus [2]), seine Ordnungen sind ein imperium Dei (de iei. 13). Aus Rücksicht auf die menschliche Schwachheit, die nicht alles auf einmal tragen konnte, ist nun erst vom Herrn der Paraklet, der heil. Geist, gesandt, allmälig die Disciplin zur Vollkommenheit zu füren gemäss Joh. 16, 12 f. [3]). Aus diesem Wort Joh. 16, 12 f. gehe hervor, dass der Paraklet lehren werde, was — gegenüber der katholischen Tradition — für neu gehalten werden könne und — gegenüber dem leichten Joch Christi — für beschwer-

---

1) Gegen Neander S. 878 (1. A.), und 881 (2. A.), Schwegler S. 33 u. a. vgl. Ritschl S. 464, welcher darauf hinweist, wie Tertullian schon ad ux. I, 2 als Stufen der Religionsgeschichte unterscheidet: Adam et Eva — patriarchae — lex — dominus — apostolus in extremitatibus saeculi, und de bapt. 13 bemerkt: In omnibus posteriora concludunt et sequentia antecedentibus praevalent.

2) De virg. vel. 1: Hic erit solus a Christo magister et dicendus et verendus. — Hic solus antecessor, quia solus post Christum. Hunc qui receperunt, veritatem consuetudini anteponunt.

3) Ib.: Cum propterea paracletum miserit dominus, ut, quoniam humana mediocritas, omnia semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur ed at perfectum perduceretur disciplina ab illo vicario domini, spiritu sancto.

lich, aber gerade deshalb erst jetzt und nicht früher offenbart [1]). Daher könnte der Paraklet z. B. auch wol bis zur Forderung völliger Virginität fortschreiten, denn er „ist nach den Aposteln hinzugekommen, die Disciplin in alle Warheit zu füren durch die Stufen der Zeiten gemäss dem Wort des Predigers: „Alles hat seine Zeit“ (de mon. 3). Auch institutor zu sein hat der Paraklet Macht (ib. 4). Die neue Prophetie corrigirt direkt frühere disciplinare Bestimmungen (de virg. vel. 1). „Das neue Gesetz tat ab die Scheidung, die neue Prophetie die zweite Ehe“ (de mon. 14). Die Zeit der Herzenshärtigkeit war bis auf Christus, „die Zeit der Fleischesschwachheit bis der Paraklet wirkte, auf welchen aufgespart ist vom Herrn, was damals nicht getragen werden konnte, was nun nicht tragen zu können, Niemand mehr zukommt, weil nicht fehlt, durch den tragen zu können gegeben wird“ [2]). Hiernach ist die Offenbarung des Parakleten zugleich auch insofern die vollkommene, als sie nicht blos äusserlich gegenübertritt, sondern auch innerlich wirksam ist und befähigt, die ware Gerechtigkeit ins Werk zu setzen (de fuga 14, ob. S. 106 Anm. 3).

Worin besteht nun aber dieser Fortschritt der Disciplin durch die neue Prophetie? Darin, dass bestimmte Formen der Frömmigkeit, welche auch bisher in der Kirche bereits vorhanden waren und auch von den Katholikern als vorzügliche anerkannt wurden, in Bezug auf die aber in der neutestamentlichen Offenbarung sich keine Gebote finden liessen, nunmehr als allein warhaft christliche mit göttlicher Autorität gefordert wurden. Durch direkt göttliche gesetzliche Vorschrift soll eine höhere Stufe sittlicher Vollkommenheit erreicht und so das ware Wesen der Kirche dargestellt werden. Welches aber dies ware Wesen der Kirche ist, zeigen die sittlichen Vorschriften des Parakleten, nämlich

1) De mon. 2: (Dominus) satis utique praetendit ea acturum (besser docturum) illum, quae et nova existimari possint, ut nunquam retro edita, et aliquando onerosa, ut idcirco non edita.

2) De mon. 14. Vgl. auch kurz zuvor: Regnavit duritia cordis usque ad Christum, regnaverit et infirmitas carnis usque ad paracletum. Ebenso de exh. cast. 6, die wiederholte Ehe sei gestattet gewesen, donec mundus repleretur, donec novae disciplinae materia proficeret.

Einmaligkeit der Ehe, häufiges gänzliches oder teilweises Fasten und freudiges Martyrium, lauter Vorschriften, in denen es auf Loslösung von der Welt abgesehen ist; ebenso verlangt der Standpunkt, welchen der montanistische Tertullian in Bezug auf die Adiaphora unter Berufung auf den Parakleten (v. v. 1) einnimmt, ein möglichstes Verzichten auf die Welt. Durch Verzicht auf Genuss der Gaben dieser Welt, soweit dies möglich ist bei Anerkennung ihrer gottgeschaffenen Natur (mon. 1), und selbst eventuell bereitwilligst auf das leibliche Leben soll der Christ sich loslösen von der Erdenwelt. Und zwar gilt dies nicht blos in den Fällen, wo die individuellen Eigentümlichkeiten und besondern Verhältnisse eine solche Weltentsagung zur Pflicht machen, so dass also jeder christlichen Persönlichkeit die freie Entscheidung gewart bliebe. Vielmehr erteilt der Paraklet seine Anordnungen als für jeden Christen verbindlich und ist in denen, welche ihn aufnehmen, als Kraft zur Erfüllung seiner Gebote wirksam; so macht er die Seinen zu Pneumatikern [1]). Wer den Forderungen des Parakleten nicht entspricht, sondern sich an der allgemein christlichen Offenbarung genügen lässt, ist kein vollkommener Christ mehr, sondern nur ein Psychiker [2]), das eigentliche Wesen des Christentums, die höhere Sittlichkeit geht ihm ab. Doch als solche Christen geringerer Sorte sollen diese Psychiker noch Anerkennung finden und die Gemeinschaft mit ihnen aufrecht erhalten bleiben [3]). Aber mit denen allerdings, welche sich nicht einmal im Besitz der gemeinen christlichen Heiligkeit beweisen, kann der Geist keine Gemeinschaft haben. Sonst würde die Gemeinde der Geistlichen befleckt [4]). Aus dem

---

1) Monog. 1: nos — quos spiritales merito dici etc. (S. 85 A. 4); De ieiun. 11: sive spiritali sive tantum fideli, vgl. cp. 1: spiritalis disciplina.

2) Monog. 1. 11 p. 778. 780. cp. 12; ieiun.: die Ueberschrift, cp. 1 11 p. 867. 869, pud. 1. 6. 10. 16. 18. 21, adv. Prax. 2, adv. Mrc. IV, 22. Vgl. auch animalis fides ieiun. 1. 3.

3) De fuga 1 redet der montanistische Tertullian einen Katholiker Fabi frater an; vgl. auch de virg. vel. 3: Contenta erat veritas pacisci cum consuetudine und überhaupt der Einheit mit der katholischen Kirche, deren Tertullian trotz seines Montanismus überall sich bewusst zeigt.

4) De pud. 1: Sed hoc (jenes Edikt des römischen Bischofs über Wiederannahme von Unzuchtssündern) in ecclesia legitur et in ecclesia

Unwürdigen kann freilich wieder ein Würdiger werden, aber nur dem Geist der neuen Prophetie, welcher zugleich das Princip warer Sittlichkeit und Herzenskündiger ist, kann das richterliche Urteil darüber zustehen. Er aber verzichtet bei wirklichen, groben Sünden auf die Ausübung dieses Rechtes der Wiederaufnahme, um nicht durch Nachsicht ein Umsichgreifen der Sünde zu befördern, um vielmehr durch solche möglichste Strenge allen Aeusserungen weltlichen Sinnes vorzubeugen. — Wie daher die Gemeinde des Parakleten repräsentirt wird durch die Geistesmenschen, welche seinen Forderungen entsprechen, so hat sie auch ihren Mittelpunkt an den Organen, durch die der Geist sich offenbart, und diese sorgen für Bewarung der Gemeinde vor Entweihung durch die Gemeinschaft Unwürdiger.

Eine solche Geisteskirche will nach Tertullian der Paraklet herstellen angesichts des nahen Endes der Welt. Er fordert die Einehe und begünstigt die Virginität, weil nun noch mehr als zu Pauli Zeit tempus in collecto est. Er verlangt Selbstkasteiung durch Fasten um für die letzte schrecklichste Verfolgung des Antichristen besser vorbereitet zu sein (de iei. 12) Daher ist nun bald nur die Wal zwischen Verleugnung und Martyrium (de fuga 12).

Aber dieser Ausblick auf das Ende macht sich doch so sporadisch geltend, dass die Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Christi nicht als das alle Gedanken Tertullians Beherrschende angesehen werden kann. Die Forderungen der Disciplin sind bei ihm nicht aus dieser Ueberzeugung hervorgegangen, sah er in ihnen doch schon als Katholiker sein Ideal und motivirte er schon damals die Einehe durch den Hinweis auf das baldige Ende. Die nahe Parusie hat ihm den Charakter des vollkommenen Christentums nicht bestimmt. Er wird auch als Montanist nicht Verkündiger der bevorstehenden Parusie, wol aber Apologet der Disciplin des Parakleten und der Göttlichkeit seiner Offenbarung. Gegen die milde Absolutionspraxis fürt er nicht ins Feld, dass solche zumal in dieser letzten Zeit nicht am Platze sei, sondern nur die Schädigung christlicher Sitte und das Unberechtigte des bischöflichen Anspruchs

---

pronuntiatur et virgo est. Absit, absit a sponsa Christi tale praeconium. Vgl. de pud. 13, und bes. 15.

auf das Absolutionsrecht. Nur zur Motivirung seiner asketischen Forderung die Welt aufzugeben muss der bevorstehende Zusammenbruch der Welt dienen, und andererseits liess ihn sein auf Lösung von der Welt gerichtetes Streben sein Interesse auf die bevorstehende Vernichtung der Welt richten. — Die wesentliche Bedeutung der durch die neue Prophetie ihm gewordenen Kunde von dem baldigen Weltende bestand für Tertullian darin, dass nun die Zeit gekommen war, in welcher mit jenen Forderungen des waren Christentums rücksichtsloser Ernst gemacht werden sollte und zu diesem Zweck jenen asketischen Idealen eine göttliche Sanktion als nunmehr ausschliesslich giltigen erteilt wurde, also darin, dass die letzte, höchste Offenbarungsepoche angebrochen war. Nun durfte kein halbes Christentum mehr genügen und nun war deutlich das Wesen der vollen Gerechtigkeit bestimmt. Das Evangelium als neues Gesetz Christi aufgefasst hatte einen Mangel an Anordnungen über das Verhalten Christi gegen die Welt verspüren lassen. Die neue Prophetie half diesem Mangel ab. Sie erklärte das weltflüchtige Christentum für das nunmehr allein Berechtigte und regte durch ihre gesetzlichen Vorschriften zu einem dem entsprechenden Verhalten an. Somit realisirte sie erst die ware Frömmigkeit und richtete die Kirche des Geistes auf. Ein Gegensatz zum kirchlichen Amt lag zunächst nur keimartig in den Tendenzen auf Reformation der Kirche zu einer Gemeinde durch Weltflüchtigkeit Frommer. Er ward zur Opposition, als das hierarchische Amt den Weg einschlug, die Welt durch Unterwerfung unter die Herrschaft der Kirche zu bekämpfen, indem es zunächst eine breitere Basis für die Kirche anstrebte (de fuga 13, de cor. 1, de pud. 1). Wenn der Montanismus Tertullians sich nicht begnügt, neben der Kirche in der Weise des späteren Mönchtums die asketische Frömmigkeit zu realisiren, so war das einmal darin begründet, dass noch der Kirche jenes feste hierarchische Gefüge fehlte, welches ihr schon im 3. Jarhundert eignet, sodann auch darin, dass das Zugeständniss einer Weltkirche neben der asketischen die Anerkennung einer längern Weltdauer voraussetzt. Daher traten die Propheten den Bischöfen gegenüber. Somit übt auch hier die Erwartung des Weltendes einen Einfluss aus, aber einen mittelbaren. Zunächst ist es Tertullians Abweisen der Weltförmigkeit, welches ihn zur Forderung asketischer Frömmig-

keit und zur Abneigung gegen das Amt gefürt hat und das ihn mit Freuden die neuen Propheten als Verkündiger der vollkommenen Lehre wie als Wächter der Heiligkeit begrüssen liess. — Demnach besteht der Montanismus Tertullians darin, dass angesichts des nahen Weltendes eine höhere Stufe der Offenbarung gekommen ist, welche eine höhere Form der Frömmigkeit sanktionirt, um eine Geisteskirche frei von der Welt, und darum auch amtlicher Bevormundung herzustellen. In wieweit stimmt hiermit nun das Wesen des kleinasiatischen Montanismus überein?

„Neue Prophetie" nennt sich der Montanismus[1]) und gibt mit dieser Selbstbezeichnung zu erkennen, was zu sein er beansprucht. Er behauptet den Besitz einer neuen Offenbarung mit neuem Ausblick auf die Vollendung des Reiches Gottes und neuem Einblick in die Bedingungen für die Teilnahme daran. Alle seine Gegner bestätigen diese Behauptung als sein charakteristisches Merkmal. Gerade dies erklärt z. B. Hippolyt Philos. VIII, 19 für die Häresie der Phryger, dass sie den Geist in reicherem Masse in ihre Propheten übergangen lehrten, als er in den Aposteln gewont, und daher durch jene eine über Gesetz und Propheten, Evangelium und Apostel, eine über Christi eigene Lehre hinausgehende Offenbarung vermittelt sein liessen[2]). Nach Didymus haben die Montanisten es 1. Cor. 13, 8–10 vom Apostel direkt ausgesprochen gefunden, dass zu seiner Zeit das Erkennen noch ein stückweises gewesen sei; das vollkommene Erkennen

---

1) Eus. V, 16, 4. 19, 2. Tert. de mon. 14, de iei. 1, adv. Mrc. III, 24. IV, 22, de resurr. 63, adv. Prax. 30. Firm. ep. Cypr. 75, 7.

2) Ein Gleiches sagen die von Hippolyts Syntagma abhängigen Schriftsteller. So Pseudotertullian: Dies sei die communis blasphemia aller Kataphryger, qua in apostolis quidem dicant spiritum sanctum fuisse, paracletum non fuisse et qua dicant paracletum plura in Montano dixisse, quam Christum in evangelio protulisse, nec tantum plura, sed etiam meliora atque maiora. Die Unterscheidung zwischen spiritus sanctus und paracletus ist ein Missverständniss Pseudotertullians. Auf welcher Grundlage es entstanden ist, zeigt Philaster: Addunt etiam plenitudinem sancti spiritus non per apostolos Christo dante fuisse concessam, sed per illos suos pseudoprophetas aestimant impartitam. Die Montanisten erblickten nicht im Parakleten einen andern als den heiligen Geist, aber sie sahen die Verheissung Christi Joh. 14—16 erst in ihren Propheten erfüllt.

als Gabe des Parakleten habe Montanus gebracht [1]). In ihm habe sich die Verheissung des Herrn Joh. 16, 12 - 14. 14, 18 erfüllt, eine Auffassung die den Aposteln und der ganzen geisterfüllten Kirche zu nahe trete [2]). Die Anerkennung dieses ihren Propheten zu teil gewordenen Charismas verlangten die Montanisten von der Kirche, und die Verweigerung derselben begründete das Schisma [3]). Ob Erfülltsein der neuen Propheten mit göttlichem oder dämonischem Geist, ob Prophetie oder Pseudoprophetie, das war die Streitfrage zwischen Kirche und Montanismus [4]).

Wie stand denn aber die Kirche zur Fortdauer prophetischer Gabe? Die Kirche stellte diese Gabe in der Christenheit so wenig in Abrede, dass sie sich vielmehr der allgemein anerkannten Voraussetzung von der Notwendigkeit ihres Bleibens bis ans Ende gegen die Montanisten bediente [5]). Auf Quadratus und die Ammia als ihre direkten Vorgänger beriefen sich die neuen Propheten (Eus. V, 17, 4); Polycarp (Eus. IV, 15, 10. 28. 39) und Melito (Hier. catal. 24) waren Männer prophetischer Begabung; Attalus von Pergamum hatte Gesichte, wie später auch ein Cyprian cp. 11, 16, 39, 57, 66, Dionys von Alex. (Eus. VII, 7, 2 f. vgl. VI, 40, 3) u. A. Ausdrücklich behaupten Justin und Irenäus das Walten der Charismen in der Kirche und speciell der prophetischen [6]).

---

1) De trin. III, 41, 2: *τοῦ ἀποστόλου γράψαντος κτλ, ἐκεῖνοι λέγουσιν τὸν Μοντανὸν ἐληλυθέναι, καὶ ἐσχηκέναι τὸ τέλειον τὸ τοῦ παρακλήτου, τοῦτ' ἔστιν τὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος.*

2) Der gleiche Einwand wird auch sonst öfters gegen die montanistische Berufung auf Joh. 14 ff. geltend gemacht, vgl. Hier. ad Marc. 41.

3) Epiph. haer. 48, 1: *ἀπέσχισαν δὲ αὐτοὺς προσέχοντες πνεύμασιν πλάνης καὶ διδασκαλίας δαιμονίων ὅτι δεῖ ἡμᾶς φησὶ καὶ τὰ χαρίσματα δέχεσθαι.* Philastr. 49: et separant se a catholica ecclesia per illos suos pseudoprophetas et falsos doctores.

4) D. vor. Note; ferner Eus. V, 16, 4; 17; 18, 13; 19, 3, vgl. Tert. de ieiun. 1. 11.

5) Eus. V, 17, 4 (der Anonymus): *τὸ προφητικὸν χάρισμα τοὺς ἀπὸ Μοντανοῦ καὶ τῶν γυναικῶν τίνες παρ' αὐτοῖς διεδέξαντο, δειξάτωσαν· δεῖν γὰρ εἶναι τὸ προφητικὸν χάρισμα ἐν πάσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ μέχρι τῆς τελείας παρουσίας.*

6) Iust. dial. c. Tryph. cp. 82 p. 296 (ed. Otto III); *Παρὰ γὰρ μ'ἶν καὶ μέχρι νῦν προφητικὰ χαρίσματά ἐστιν.* Cp. 88 p. 318: *Καὶ παρ'*

Woher dann aber der Widerspruch gegen die montanistische neue Prophetie? Nach A. Harnack[1]) bezeichnet Justin in dieser Frage noch eine frühere Entwicklungsstufe der Kirche. Was Justin dial. 82 noch für die christliche Gemeinde gegen die Juden in Anspruch nimmt — bemerkt Harnack im Anschluss an Overbeck (Theol. Lit. Zeitung 1878 S. 282 f.) —, das wird geleugnet seit die Kirche einen Kanon hat. Irenäus aber montanisirt, sofern er noch einer christlichen Prophetie neben dem Kanon Raum gewärt. Wärend Justin nur weiss von einer „Sammlung uralter prophetischer Orakelschriften, die fortgehends durch neue prophetische Bücher aus der christlichen Gemeinde bereichert worden ist und wird", dazu von einer Reihe nicht inspirirter apostolischer Schriften, bezeugt der sog. Kanon Muratori zwei ganz disparate Sammlungen, von denen die eine lediglich Propheten-Orakel enthält und abgeschlossen ist, die andere Urkunden der apostolischen Zeit" umfasst. Den frühern Standpunkt nun wollen die Montanisten festhalten. Die Grosskirche dagegen unterdrückte seit dem Ende des 2. Jarhunderts die Gnadengaben sistematisch mit Ausnahme der Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen. Den Geist der Prophetie dämpfte sie und band ihn an bestimmte Regeln. Den prophetischen Anwandlungen gab sie erst wieder Raum, nachdem sie den Kanon zu unerreichbarer Höhe erhoben (S. 371 ff.) und dadurch die authentischen Anweisungen für das christliche Leben ein für alle Male eingeschränkt hatte (S. 406). So Harnack. — Was Justin anlangt, so hat schon Overbeck[2]) bemerkt, dass für Justin die christlich-prophetischen Schriften in keiner Weise der alttestamentlichen

---

ἡμῖν ἔστιν ἰδεῖν καὶ θηλείας καὶ ἄρσενας, χαρίσματα ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἔχοντας. Dies ist Justin Beweis für das von den Juden zu den Christen übergegangene Heil. Iren. adv. haer. II, 49, 3 ed. Harv. (Eus. V, 7, 4): *Οἱ δὲ καὶ πρόγνωσιν ἔχουσι τῶν μελλόντων καὶ ὀπτασίας καὶ ῥήσεις προφητικὰς, ἄλλοι δὲ κτλ. Καὶ τί γάρ; οὐκ ἔστιν ἀριθμὸν εἰπεῖν τῶν χαρισμάτων κτλ.* V, 6, 1 (Eus. 5, 7, 6): *Καθὼς καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προφητικὰ χαρίσματα ἐχόντων, καὶ παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις, καὶ τὰ κρύφια τῶν ἀνθρώπων εἰς φανερὸν ἀγόντων ἐπὶ τῷ συμφέροντι, καὶ τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ ἐκδιηγουμένων.* Demgemäss ist auch dem römischen Bischof bei Tert. adv. Prax. 1 die Prophetie der Montanisten nicht an und für sich verwerflich.

1) Das Murat. Fragment (Zeitschr. f. KG. 1879 S. 358 ff.).

2) Zur Gesch. des Kanons, 1880.

Sammlung zur Bereicherung dienen (S. 115 A. 1), dass diese vielmehr, weil einer fest abgegrenzten Vergangenheit angehörig, einfach als abgeschlossen vorausgesetzt wurde (S. 101). Im Wesentlichen stimmt aber Overbeck mit Harnack überein, wie er denn gerade das als sein Verdienst anerkennt, das antimontanistische Interesse hervorgehoben zu haben, in welchem der Kanon zu Stande gekommen sei (S. 73). Justin hat nach Overbeck noch gar keinen neutestamentlichen Kanon [1]). In der 2. Hälfte des 2. Jarhunderts bildete sich erst der neutestamentliche Kanon, dessen Bestandteile nun als christliche Apokalypsen erschienen (S. 77), und der im muratorischen Fragment principiell abgeschlossen vorliegt (S. 107). Er war eine Waffe in der Not des Streites gegen den Gnosticismus und Montanismus geschaffen. „Um einen festen Standpunkt des Widerstandes zu gewinnen, fixirte man die Tradition von der Zeit des Urchristentums, indem man die Zeit der Apostel und ihre Denkmale über alles Spätere erhob und privilegirte“ (S. 78). Und nun bemühte sich die antimontanistische Kirche „die christliche Prophetie totzuschlagen d. h. ihr alle Gegenwärtigkeit und fernere Fortdauer zu nehmen“ (S. 111 f). — Die Stelle Justins dial. 81 f., auf welche sich Overbeck besonders stützt, beweist jedoch nicht, dass die im Besitz der Kirche befindlichen apostolischen Schriften bei ihr nicht in besonderer, bereits ausschliesslicher Dignität standen, welche sie massgebend für Lehre und Leben sein liessen. Denn dort handelt es sich ja um Vorherverkündigung von Zukünftigem, daher war es nicht angezeigt darauf zu verweisen, dass jene Aussage den für die Kirche normativen Schriften angehöre, sondern dass sie auf prophetischer Offenbarung beruhe, welche von den Juden zu den Christen übergegangen und unter ihr fortdauernd wirksam sei. Es kommt daher jenen Worten Justins die ihnen für die Geschichte des neutestamentlichen Kanons von Overbeck und Harnack (S. 369) zugeschriebene Bedeutung nicht zu. So viel ist allerdings sicher, dass Justin den neutestamentlichen Schriften keine Inspiration im Sinne der prophetischen vindicirt hat. Darauf hat mit Recht auch v. Engelhardt hingewiesen [2]). Die Evangelien „sind

1) So schon in „Justins Verhältn. zur Apostelg.“, Zeitsch. f. wiss. Theol. 1872 S. 307 f.

2) Das Christenthum Justins S. 367.

nur authentische und unbedingt zuverlässige Berichte über das Leben und die Lehre Jesu", die Apostel „die Lehrer der christlichen Lehre" (Engelhardt S. 340. 362). Aber ebenso richtig betont Engelhardt, dass Justin damit keinen Rangunterschied meint, wenn er die prophetischen Schriften für inspirirt hält, die evangelischen Aufzeichnungen aber nicht. „Die apostolischen Schriften sind damit nicht als rein menschliche Schriften den göttlichen des Alten Testament's untergeordnet. Sie sind auch göttliche Schriften, nur anderer Art; jedenfalls sind sie zum Zweck der Offenbarung ebenso unentbehrlich, wie die prophetischen". Auch Christus ist nach Justin nicht inspirirt gewesen. Er hatte vielmehr von Geburt an des Geistes ganze Kraft. Für die Menschen aber kam der Geist auf ihn in der heiligen Taufe in seiner ganzen Fülle. Von Christus gehen nun alle Gnadengaben aus, wie sich dies in den mancherlei in der Kirche waltenden Charismen zeigt. Die Lehrbefähigung der Apostel zält Justin nicht unter diese Charismen (vgl. Engelh. S. 331 f.). Aber die wesentliche Aufgabe Christi besteht ihm auch nicht in der Spendung dieser Gnadengaben, sondern in der authentischen Belehrung über Gott und diese Lehre Jesu, auf welche das zweite Jarhundert das ganze Gewicht legte [1]), ist durch die Apostel und apostolischen Schriften der Kirche treu vermittelt (apol. I, 42). „Das Wort der Apostel ist das Wort Christi und wird darum schlechtweg und genau ebenso wie das Wort der Propheten als Wort Gottes bezeichnet". „Die Christen glauben an die Lehre, aber die Apostel sind die Lehrer der Lehre". (Engelh. 333 f.). Es gebürt der durch die Apostel ergangenen Stimme Gottes der gleiche Glaube, wie der prophetischen Verkündigung (Dial. 119). Darauf beruht die Bedeutung der apostolischen Schriften. Deshalb wurden auch in der Kirche zur Zeit Justins, und warscheinlich auch schon geraume Zeit früher, die Schriften der Apostel in vollkommen gleicher Weise wie die prophetischen im sonntäglichen Gottesdienst verlesen Ap. I, 67. Gerade der cultische Gebrauch, welcher entscheidend wurde für die Aufnahme in den Kanon (Harnack 402), war schon Beweis für die einzigartige und massgebende Stellung dieser Schriften in den Augen der Kirche, mochten auch die Grenzen

1) Vgl. Zahn, der Hirt des Hermas. 1868. S. 144 f.

dieser Sammlung noch flüssige sein. Sie erschienen als heilige Schrift auch one die Vorstellung von ihrer Inspiration. So citirt ja auch Barnabas 4, 14 Matth. 22, 14 mit ὡς γέγραπται, also als göttlichen Spruch.

Als Kanon war aber diese Sammlung der Kirche noch nicht in Bewusstsein getreten. Neben ihr hatten prophetische Offenbarungen in der Kirche statt. Diese waren Offenbarungen desselben Gottes, dessen menschliche Offenbarung in Christus erschienen war (Ignat. ad Eph. 19) und die nun die Kirche im Zeugniss der Apostel besass, aber doch durchaus anderer Art. Anschluss an die apostolischen Schriften scheint nur zum Teil der „Hirt" erlangt zu haben. Zum klaren Bewusstsein musste der Kirche kommen, welche eigentümliche Bedeutung diese Sammlung von Schriften der apostolischen Zeit für sie hatte, als einerseits gegenüber der Gnosis die Frage an sie herantrat, was genuin christlich sei [1]), und als andererseits ein Prophetentum aufkam, welches die Lehre Christi nach ihrer disciplinarischen Seite weiter zu bilden den Anspruch erhob. Insoweit hat es seine Richtigkeit, dass wie im antignostischen so auch im antimontanistischen Interesse sich der Kanon gebildet habe. Aber auch nur in so weit, denn nur bei bereits „relativ höchster Schätzung der Autorität der apostolischen Schriften" war eine derartige Berufung auf sie als Kanon möglich (Overb. S. 78). So richtet sich auch wieder die montanistische Opposition gegen die festere Abgrenzung des Kanons. Sie vertrat dabei nicht einfach die Grundsätze, welche zwei Menschenalter hindurch in der Heidenkirche unbefangen befolgt worden waren (so Harnack S. 373. 405). Denn nicht nur war die neue Form der neuen Prophetie eine zwar der heidenchristlichen Inspirationstheorie entsprechende, aber tatsächlich der Kirche fremde (s. ob.), sondern diese verlangte auch massgebenden Einfluss auf Lehre und Leben der Kirche. Sie nahm dadurch nicht blos eine andere Stellung ein als die in der Kirche in der 2. Hälfte des 2. Jarhunderts noch vorhandene Prophetie, welche jeden-

1) Beim Streite darüber scheinen schon die Gegner des Ignatius sich auf die evangelischen Schriften als allein entscheidende Autorität berufen zu haben, vgl. Zahn, Ignatius v. Antiochien S. 374 ff. und zu ad Philad. 8, 2.

falls für die Kirche one wesentliche Bedeutung erscheint, sondern soweit ersichtlich überhaupt als die Prophetie in der Kirche sie je gehabt. Sie wollte die christliche Prophetie sein gegenüber der alttestamentlichen. Es ist nicht klar, welche Geltung die Montanisten den apostolischen Schriften beimassen [1]). Jedenfalls haben sie stets die durch Christus und seine Apostel geschehene Offenbarung anerkannt, aber ihrer Offenbarung eine höhere Stufe zugeschrieben und dieselbe auch jener entgegengesetzt. Schon in der Bezeichnung des durch sie redenden Geistes als Parakleten ist es gesagt, und die Montanisten haben es direkt ausgesprochen, dass nun erst die von Christus verheissene Leitung in die vollkommene Warheit begonnen hat. Die ekstatische Form ihrer Prophetie ist ihnen Beweis hierfür, denn in der überwältigenden Grösse dieser Offenbarung ist sie begründet (Epiph. 48, 8).

Diese neue Prophetie soll nun auch ihrem Inhalt nach über die bisherige Offenbarung hinausgehen. Aufs Neue wird ein Bund und eine Verheissung kund getan (Epiph. 48, 13). Der Paraklet kommt mit grösseren Verheissungen (Eus. V, 16, 9, Epiph. 48, 10). Zugleich gibt er Anweisung zu einer vollkommeneren Frömmigkeit, indem er durch Einschränkung des bisher Erlaubten und Forderung grösserer Weltentsagung die ware Sittlichkeit lehrt. Eine direkte Weiterfürung und Fortbildung der Offenbarung neuen Testamentes wird hier angestrebt. In der Kirche bisher bereits vertretene und begünstigte Formen der Frömmigkeit stellt die neue Prophetie nun als allein

1) Harnack erklärt für eine der sichersten geschichtlichen Beobachtungen, dass der Montanismus als er in Kleinasien zum Kampf sich erhob, an keinen Schriftenkanon gebunden war, dass er vielmehr erst nachträglich und künstlich mit einem solchen sich abzufinden gesucht hat (S. 407). Auch mir scheint klar, dass die neue Prophetie in dieser Weise nicht hätte hervortreten können unter der anerkannten Herrschaft eines principiell abgeschlossenen neutestamentlichen Kanons. Sicher ist, dass der Montanismus die Geschlossenheit des Kanons in dem Sinn nicht gelten liess, dass in demselben ein für alle Mal die Norm des kirchlichen Leben sei. Gerade aber das Verfaren eines Themison (Eus. V, 18, 5) deutet auf eine nicht mehr naive Stellung zu jenen Schriften, sondern setzt eine gewisse Kanonicität für dieselben voraus, die nun auch Themison für sein Werk beansprucht. Hier wird bereits ein Fortschritt in der Entwicklung des Mont. statthaben.

giltige fest. Und zwar ist dies das Neue und Charakteristische, dass die neue Prophetie diese Dinge fordert (Eus. V, 18, 2 vgl. Test. de iei. 2. 10) kraft göttlicher Autorität. Nun ist nur der ein warer Christ, ein Geistesmensch, Pneumatiker, welcher dieser Offenbarung sich unterwirft, die, welche an der allgemein christlichen sich genügen lassen, sind Psychiker (Clem. Alex. Strom. IV, 13, 93). Jene, die dem Parakleten Gläubigen, werden durch sein Wirken von allen Makeln gereinigt und zur waren Frömmigkeit gefördert, diese kann er wegen ihrer ungläubigen Verwerfung nur tadeln[1]). Ja sie erscheinen gleich Unreinen gegenüber jenen die in ihrer Askese Nasiräer und Heilige Gottes sind (Orig. in Tit. IV, 696 s. o.). Doch möchte er auch an ihnen sich durch sein prophetisches Wort als den Geist, der die Kraft des Geisteslebens ist, erweisen, und nur gezwungen bleibt er ihnen fern[2]). Dagegen scheut er die Gemeinschaft der offenbaren Sünder, verlangt ihren Ausschluss und verweigert ihnen Wiederaufnahme — zu der er wol berechtigt wäre —, um den ganzen Ernst seiner Reaktion gegen die Sünde zu dokumentiren[3]). Den Trägern des Amtes in der Grosskirche aber, welche ihm keine Bürgschaft für solchen Ernst der Sittenstrenge gewären, spricht er das Recht der Absolution von Todsündern ab.

Was ist es nun, das diese Promulgation neuer göttlicher Anordnungen hervorgerufen? Prophetie ist der alten Kirche zunächst Weissagung von Zukünftigem[4]). So ist auch der Blick der neuen Prophetie auf das Weltende gerichtet gewesen, und sie hat es als unmittelbar bevorstehend vorher verkündigt[5]). Daher ist zu erwarten, die Ueberzeugung von dem nahen Weltende habe die neue Prophetie hervorgerufen, und aus die-

---

1) Eus. V, 16, 9: *ἐσθ' ὅπη δὲ καὶ κατακρίνοντος στοχαστικῶς καὶ ἀξιωπίστως αὐτοὺς* (seine Anhänger) *ἀντικρυς, ἵνα καὶ ἐλεγκτικὸν εἶναι δοκῇ, τὴν δὲ καθόλου — — ἐκκλησίαν βλασφημεῖν διδάσκοντος τοῦ — πνεύματος.*

2) Maximilla beim Anonymus Eus. V, 16, 17 (Beil. I, 12).

3) Vgl. den proph. Ausspruch Tert. de pud. 21 (Beil. I, 18).

4) Justin apol. I, 31: *θεοῦ προφῆται δι' ὧν τὸ προφητικὸν πνεῦμα προεκήρυξε τὰ γενήσεσθαι μέλλοντα πρὶν ἢ γενέσθαι.* Vgl. auch Engelh. a. a. O. S. 230.

5) Maximillas Wort Epiph. 48, 2 (Beil. I, 13).

ser Ueberzeugung heraus haben sich dann alle die Forderungen der neuen Prophetie gestaltet.

Unzweifelhaft erklärt sich die neue Prophetie mit allen ihren Forderungen und Ordnungen vortrefflich von der einmal gewonnenen Ueberzeugung aus, dass das Ende herangekommen sei. So das neue Prophetentum selbst mit seiner Verkündigung dieses Weltendes, verbunden mit dem Widerspruch gegen einen abgeschlossenen Kanon, welcher eine längere Entwicklung der Kirche bis zur Wiederkunft Christi zur Voraussetzung hat. Ferner alle die gegen das Einleben in der Welt gerichteten Bestimmungen des Parakleten: Die Zeit der Ehe ist vorüber, denn das Menschengeschlecht soll nicht mehr wachsen; durch die Selbstkasteiung des Fastens löst man sich von der Welt und härtet sich ab gegen die Verfolgung; dem Leben in der Welt naht das Ende, daher ist Flucht in der Verfolgung nicht mehr am Platz; das Gebiet des Erlaubten ist einzuschränken, denn es ist keine Zeit mehr zu Compromissen mit der untergehenden Welt; Sünder sind in der Gemeinde nicht zu dulden, denn sie muss rein sein, um als Braut den Bräutigam zu empfangen. — Der Montanismus wollte das Leben des Christen in der Welt von der Erwartung des Weltendes bestimmt wissen. Noch war zwar die Erwartung des nahen Endes der Welt allgemeiner Glaube der Kirche (s. o.), aber sie begann als Motiv für die Gestaltung des christlichen Lebens zurückzutreten. Das Bestreben des Montanismus ist daher darauf gerichtet, die Consequenzen dieser Erwartung zu ziehen. Sie soll massgebend bleiben und noch mehr werden für das Christenleben und Weltförmigkeit verhindern[1]). Dennoch wie die Form seiner Prophetie eine aus der Weltanschauung der Kirche des 2. Jarhunderts erwachsene ist, so hat der Montanismus auch die Definition des waren Christentums nicht einfach von dem Gesichtspunkte des nahen Weltendes aus gewonnen. Vielmehr hat er sich durchgängig an bereits bestehende Formen der Frömmigkeit angeschlossen, indem er ein asketisches sittliches Ideal acceptirte, daher ihm denn auch das Wesen des Christentums durch Eingehen in dauernde irdische Verhältnisse gefärdet er-

1) So auch Ritschl S. 519, bes. aber vgl. Harnack, Mönchthum S. 12 f.

scheinen musste. Erblickte die kath. Kirche die Gabe Christi vor Allem in der Erweiterung und Vertiefung des Gesetzes und Verkündigung des Lones des Frommen (Engelh. s. 86 ff), und zeigte doch die Erfarung einen Mangel an in der Kirche verwirklichter Gerechtigkeit, so verschärfte der Montanismus die Vorschriften für das Christenleben durch neue Offenbarungen, für die er daher Gehorsam forderte, und erklärte für Psychiker die ihn Verweigernden; dies unter entsprechender Mehrung der Verheissungen bei zugleich völligerer Befähigung zur Erfüllung des Geforderten. Die Anschauungen der heidenchristlichen Kirche des 2. Jarhunderts sind also der Boden, aus welchem der Montanismus erwächst. Ebionitischen Ursprungs ist er nicht[1]). Weder sein ekstatisches Prophetentum (s. o.), noch seine asketischen Vorschriften stammen aus dem Judentum (gegen Schwegler S. 94—136). Wo bei Ebioniten und Essäern sich Aenliches findet, ist es aus ausserjüdischen Einflüssen hervorgegangen.

Der eigentümliche Charakter des kleinasiatischen Montanismus aber gegenüber der katholischen Kirche erklärt sich daraus, dass derselbe von einer geschichtlichen Entwicklung der Kirche nichts wissen will, sondern das Ende unmittelbar bevorstehend erwartet. Die neue Prophetie repräsentirt die ἔσχατα χαρίσματα. Wenn Tertullian de ieiun. 12 gerade die Askese als Zweck der neuen Prophetie und wiederum als Zweck dieser Askese, unter ausdrücklicher Abweisung aller andern Gründe, die Bereitung für die letzte Verfolgung hinstellt, so spricht er hier unzweideutig aus, unter welchem Gesichtspunkt der neuen Prophetie, der er zugestimmt, die Forderungen ihrer Disciplin sich ergaben. Nun durfte nicht mehr ein halbes Christentum genügen, da die Erscheinung des Herrn bevorstand. Nun musste das auf Enthebung von den Schranken der Welt gerichtete Ideal als das allein berechtigte erscheinen, da die Welt bald selbst zu vergehen hatte und es galt nicht mit ihr zu vergehen, da zuvor noch einmal in der Erscheinung des Antichristen das ganze widergöttliche Wesen der Welt offenbar werden sollte, und vor demselben nur wer rücksichtslos auf alles verzichtete

1) Dass der Ebionitismus kein bedeutsamer Faktor in der christlichen Kirche des 2. Jarhunderts ist, bemerkt auch Overbeck, Sybels hist. Ztschr. Bd. 44 S. 499 ff.; ebenso Weingarten ib. Bd. 45 S. 451.

sich bewaren konnte. War die alsbaldige Wiederkunft Christi zu erwarten, so bedurfte es der Prophetie, um sie kund zu tun und die Kirche für sie zu bereiten. Eine im neutestamentlichen Kanon abgeschlossen vorliegende Offenbarung war schon darum nicht denkbar, weil eine solche auf eine geschichtliche Entwicklung der Kirche berechnet ist, diese aber vielmehr ihrer sofortigen Vollendung zu gewärtigen hatte. Mit dieser Opposition gegen den Kanon verband sich notwendig auch die gegen den Episkopat. Denn im Episkopat erlangte die Kirche die Gestalt eines in der Welt fest gegliederten Organismus. Daher schon in Asien der Widerspruch der neuen Propheten gegen das kirchliche Amt (vgl. auch Hier. ad Marc. 41). So hebt auch zu Rom Gajus die Autorität des auf den Gräbern des Paulus und Petrus gründenden Stules des römischen Bischofs hervor, wärend ihm Proklus die Würde der durch prophetische Notabilitäten ausgezeichneten Kirche Kleinasiens gegenüber stellt. Daher hat Ritschl mit Nachdruck geltend gemacht, die vom Montanismus bezeichnete Krisis der sittlichen Weltanschauung spitze sich zu einer Krisis der Verfassung der katholischen Kirche zu, und nur an dieser Bedingung hänge die specifische Stellung, welche die montanistische Partei der Kirche gegenüber einnahm (520). Mir scheint der Conflikt mit dem Episkopat nur eine Seite in der Opposition des Montanismus gegen ein Einleben in der Welt. Der Bruch mit der Kirche ist soviel ersichtlich wie nicht im Occident so auch nicht im Orient durch denselben erfolgt. Und wenn der Montanismus für seine „ekstatischen Personen nicht blos die Gewalt der sittlichen Gesetzgebung, sondern auch die der disciplinarischen Exekutive in Anspruch nahm“ (Ritschl 521), so geschah auch dies nur im Interesse der sittlichen Reformation. Nicht die Personen, welche der Kirche eine dauernde Einrichtung in der Welt zu geben suchten, waren taugliche Wächter der Heiligkeit der Gemeinde, sondern die, welchen die Bereitung der Kirche auf das baldige Ende oblag. So konnte auch die neue Prophetie eine Regelung des Glaubens und Lebens der Kirche durch eine von den Bischöfen bewarte Tradition nur ablehnen[1]). Im ab-

1) Vgl. hierfür Tert. de virg. vel. 1: Sed dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem, cognominavit. — Haeresis non tam novitas, quam veritas revincit. Quodcunque adversus veritatem sapit hoc

geschlossenen Kanon, in der Tradition und ihrer Bewarung durch den Episkopat — der im Abendland namentlich sich richterliche Gewalt zusprach — prägte sich die Consolidirung der Kirche in der Welt aus, und daher vollzog sich diese Entwicklung im Gegensatz zum Montanismus. Man wird nicht irre gehen, wenn man gerade dadurch, dass so die Kirche festen Fuss in der Welt zu fassen begann, den Montanismus hervorgerufen sieht. Indem er dagegen ankämpft, ist er Reaktion und vertritt insofern die bisherige Form des Christentums. Insoweit ist er der legitime Repräsentant desselben, illegitim aber sofern er unter veränderten Verhältnissen die alte Weise festhalten will und den Ausgangspunkt einer Entwicklung allein für berechtigt behauptet. Durch das Streben jenen Standpunkt gewaltsam festzuhalten wird er gesetzlich. Die Erwartung baldiger Parusie verwandelt sich ihm in Verkündigung ihrer gewissen Nähe, die Enthaltung von mancherlei Dingen der Welt macht er zum Gebot, die Constituirung der Kirche zu einem fester geordneten Organismus perhorrescirt er. In einer spätern Entwicklung scheint er schon im Orient den Kanon anerkannt, nur ihn durch einen zweiten Teil bereichert zu haben. So besass er auch bald eine eigene Organisation, die aber in Pepuza, wo Christi Wiederkunft erwartet wurde, ihren Mittelpunkt hatte. Bei seiner Verneinung eines noch längeren Weltbestandes konnte der Montanismus sich hier ebenso wie in Afrika auch nicht in der Weise des späteren Mönchtums damit beruhigen, sein Christentum neben der Weltkirche zu pflegen. Jene Unterscheidung eines doppelten Christentums lässt der Montanismus insofern nicht gelten, dass er seine Vorschriften von allen befolgt wissen will. Darin liegt auch sein Recht schon gegenüber der Kirche seiner Zeit, wenn er von keinem Unterschied in Bezug auf die Anforderungen waren Christentums zwischen Klerus und Laien wissen will. Nur dass er freilich auch hier wieder den gemeinsamen Boden, aus dem auch diese Scheidung hervorgegangen, erkennen lässt, wenn er dann doch

---

erit haeresis etiam vetus consuetudo. — lege fidei manente cetera iam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis, operante scil. et proficiente usque in finem gratia Dei. — (Paracletus) solus antecessor, quia solus post Christum.

zwischen Pneumatikern und Psychikern unterscheidet. Vom späteren Mönchtum unterschied sich der Montanismus dadurch wesentlich, dass für ihn die nächst bevorstehende Parusie treibendes Motiv war, wärend das Mönchtum bei Anerkennung eines dauernden Weltbestandes Gemeinschaft mit dem transcendenten Gott durch Unterdrückung der Bedingungen seiner irdischen Existenz anstrebte[1]).

Auf den Boden der heidenchristlichen Kirche des 2. Jarhunderts stehend und in der Weise seiner Form prophetischer Verkündigung wie in den einzelnen Forderungen seiner Disciplin von ihm beeinflusst, charakterisirt sich demnach doch der kleinasiatische Montanismus als ein Bestreben, das ganze Leben der Kirche gemäss der Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Christi zu gestalten, das Wesen des waren Christentums unter diesem Gesichtspunkt zu definiren und allem dem entgegenzutreten, wodurch die kirchlichen Verhältnisse eine dauerndere Gestalt zum Zweck des Eingehens in eine längere geschichtliche Entwicklung erhalten sollten. Bei Tertullian dagegen und wol auch schon bei dem spätern kleinasiatischen Montanismus hat diese Erwartung der Parusie nicht mehr in gleichem Grade unmittelbar massgebende Bedeutung.

---

1) Vgl. Harnack, Mönchth. S. 13, nur dass dieser den Montanismus ausschliesslicher an der Aussicht auf die bevorstehende Offenbarung des Reiches Christi orientirt sein lässt.

III. Die geschichtliche Entwicklung des Montanismus.

A. Die Entwicklung des Montanismus in Kleinasien.

1) Die Entstehungszeit des Montanismus.

Die Schwierigkeiten, welche eine Chronologie des Montanismus bereitet, erhellen schon aus der Differenz von einem halben Jarhundert (von 126—180) zwischen den verschiedenen Daten, die für das prophetische Auftreten Montans angenommen werden[1]).

Einen festen Ausgangspunkt gibt das Schreiben der lugdunensischen Märtyrer in Angelegenheit des Montanismus. Danach hatte damals der Gegensatz zwischen den Anhängern der neuen Prophetie und ihren Gegnern in der Kirche Kleinasiens bereits solche Schärfe gewonnen, dass die Vermittlung der mit Kleinasien wie es scheint in enger Beziehung stehenden gallischen Kirche wie der römischen von Nöten war. Ja die Bestrebungen zur Herstellung kirchlichen Friedens von Seiten der gallischen Gemeinde und ihrer Märtyrer, welche für den gleichen Zweck auch den römischen Bischof zu interessiren suchten, (Eus. h. e. V, 3, 4; s. o. S. 25 A. 3), weisen deutlich auf den bereits unmittelbar drohenden definitiven Bruch. Dies empfängt noch eine Bestätigung, wenn man die nahe liegende Combination vollzieht, dass das gleichfalls auf den Frieden der kleinasiatischen Kirche gerichtete Bemühen des römischen Bischofs, von dem Tertullian erzält[2]), durch die von Irenäus übermittelten Schreiben jener Märtyrer veranlasst worden. Jedenfalls ist warscheinlich, dass die montanistische Bewegung als sie um 177[3]) einer endgiltigen Entscheidung so zudrängte, bereits eine längere Zeit der Entwicklung hinter sich hatte. Die Nachricht des Eusebius, dass erst damals das erste Auf-

---

1) Longerue, De tempore, quo nata est haeresis Montani, in Winkler, Sylloge anecdot. 254 ssq., ist mir unbekannt geblieben.

2) Adv. Prax. 1: ex ea agnitione (sc. der montanistischen Propheten) pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem.

3) Eus. h. e. V. Prooem.: *Ἔτος δ' ἦν ἑπταικαιδέκατον αὐτοκράτορος Ἀντωνίνου Οὐήρου.*

treten Montans stattgefunden habe[1]), erweckt daher kein Zutrauen, erscheint vielmehr durch den gerade jetzt hell entbrennenden Streit veranlasst. Musste doch eine Opposition gegen den Montanismus nicht sofort nahe liegen bei seiner dogmatischen Orthodoxie, seinem Anschluss an bereits bestehende Formen der Frömmigkeit und dem Vorhandensein prophetischer Geistesgaben in der Kirche. Nun wird direkt von Epiphanius das 19. Jar Antonins, also 156, als das des Auftretens des Montanus mitgeteilt[2]), und scheint dasselbe nicht irgend welcher Combination seine Entstehung zu danken, sondern überliefert zu sein, denn sonst wäre schwerlich die Zeitangabe eine aufs Jar genaue. Allerdings kann befremden, dass im Zusammenhang damit Marcion und Tatian der Zeit Hadrians zugewiesen werden. Aber das Jar ihres Auftretens wird hier nicht namhaft gemacht[3]). Auch hat nach Tert. adv. Marc. I, 19 Marcion seine Schule zu Rom 142—144, fast zu Anfang der Regierung des Antoninus Pius, begründet. Seine asiatische Tätigkeit gehört dann einer noch frühern Zeit an[4]). Von Ta-

1) H. e. V, 3, 4: *Τῶν δ' ἀμφὶ τὸν Μοντανὸν καὶ Ἀλκιβιάδην καὶ Θεόδοτον περὶ τὴν Φρυγίαν ἄρτι τότε πρῶτον τὴν περὶ τοῦ προφητεύειν ὑπόληψιν παρὰ πολλοῖς ἐκφερωμένων.* Nach der Chronik hat im Jare Abrahams 2188 (Hier. 2189), also 172 n. Chr., die phrygische Pseudoprophetie ihren Anfang genommen (ed. Schoene S. 172 f.). — Nur von dem Gesichtspunkt aus, dass in der montanistischen Prophetie ein bereits vorhandener Gegensatz zur akuten Erscheinung komme, liesse sich eine so rapide Entwicklung verstehen. Nach dem Chronikon paschale hat der Montanismus 182 seinen Anfang genommen I, 490 ed. Dind. (M. 91): *Μαμερτίνου καὶ Ῥούφου τὸ γ'ῃ κατὰ Φρύγας ἄθεος προφητεία Μοντάνου συνέστη, ἔτι δὲ καὶ Ἀλκιβιάδου καὶ Θεοδότου.*

2) Haer. 48, 1: *Αὐτοὶ* (die kataphrygischen Häretiker) *γὰρ γεγόνασι περὶ τὸ ἐννεακαιδέκατον ἔτος Ἀντωνίνου τοῦ εὐσεβοῦς τοῦ μετὰ Ἀδριανόν. Καὶ ὁ Μαρκίων δὲ καὶ οἱ περὶ Τατιανὸν καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ διαδεξάμενοι Ἐγκρατῖται ἐν χρόνοις Ἀδριανοῦ καὶ μετὰ Ἀδριανόν.*

3) Adv. Marc. I, 19: De quo (anno) tamen constat Antoninianus haereticus est, sub Pio impius. A Tiberio autem usque ad Antoninum anni fere CXV et dimidium anni cum dimidio mensis. Tantundem temporis ponunt inter Christum et Marcionem.

4) Für das Alter des Marcion vgl. Harnack, zur Quellenkritik der Gesch. des Gnosticismus, 1873, und Ztschr. f. hist. Theol. 1874 S. 223 ff. und Zahn, Ztschr. f. hist. Theol. 1875 S. 66 ff. Anders Lipsius, die Quellen der ältesten Ketzergeschichte S. 225—58.

tian aber berichtet Epiphanius (haer. 46, 1), dass er im 12. Jar des Antoninus Pius seine Schule in Mesopotamien gegründet habe[1]). Auch damit würde das Auftreten des späteren Montanus im 19. Jar dieses Kaisers stimmen. In den Philosophumenen Hippolyts wird der Montanisten erst nach den Quartodecimanern gedacht, das Syntagma aber beobachtete eine umgekehrte Reihenfolge. Der Passahstreit fand statt zur Zeit des Martyriums des Sagaris unter Servilius Paulus (Eus. IV, 26, 3). Ist die Identification dieses Servilius Paulus mit dem Proconsul Sergius Paulus berechtigt[2]), so fällt sein kleinasiatisches Prokonsulat warscheinlich in die Jare 164—166 (Waddington S. 228)[3]). Auch dies stützt die Verlegung der Anfänge der montanistischen Bewegung in eine frühere Zeit. So viel ersichtlich ist die Aufzälung kleinasiatischer Leuchten durch Polykrates (Eus. h. e. V, 24, 2—5: Philippus, Johannes, Polykarp, Thraseas, Sagaris, Papirius, Melito) eine nach der Zeit ihres Todes geordnete. Des Thraseas, Bischofs von Eumenea, aber gedenkt Apollonius als eines der montanistischen Bewegung gleichzeitigen Märtyrers[4]). Ist endlich die Vermutung richtig, dass die Verwerfung des Evangeliums und der Apokalypse des Johannes von Seiten Einiger durch die Berufung der Montanisten auf dieselben herbeigefürt worden[5]), sowie dass nicht blos Irenäus sondern bereits Melito ihrer gedacht, so wird auch hierdurch der Beginn des Montanismus in die Nähe der Mitte des 2. Jar-

---

1) Die Angabe wird gebilligt von Harnack, Ztschr. f. K. G. IV. S. 434.

2) Sie wird nach Borghesis Vorgang vertreten von Waddington, Fastes des provinces asiatiques de l' empire romain, 1872, S. 226 ff. — Rufinus bietet Sergius Paulus. — Auch Aube: Histoire des persécutions de l' église, 1879, s. 362, und R. Hilgenfeld, Ztschr. f. wiss. Theol. 1881 S. 326, stimmen bei.

3) Nach Keim, Aus dem Urchristenthum, Zürich, 1878 S. 155, welcher die Identification acceptirt, Ostern 167.

4) Eus. V, 18, 13. Nachdem er der versuchten Ueberfürung der Maximilla gedacht, bemerkt er: *Καὶ Θρασέα δέ τινος τῶν τόδε μαρτύρων μνημονεύει.*

5) Dafür liesse sich auch geltend machen, dass nach Epiph. 51, 33 diese Gegner der Apokalypse die montanistische Gemeinde zu Thyatira gar nicht mehr für eine christliche scheinen anerkannt zu haben.

hunderts gerückt. An eine so frühe Zeit für das Auftreten der neuen Propheten lässt auch der Umstand denken, dass sie behaupteten, die Prophetengabe nach Quadratus und der Ammia empfangen zu haben. Wenn ihnen nun entgegengehalten wird, dass bereits 13 Jare hindurch ihnen selbst kein Nachfolger erstanden sei (Eus. V, 17, 4), so darf nur ein kurzer Zwischenraum zwischen ihnen und ihren Vorgängern liegen. Den Quadratus nennt aber Eusebius[1]) gleich nach Ignatius und noch vor Papias, die Ammia wird nicht viel später geredet haben. — Empfängt somit das von Epiphanius überlieferte Datum von manchen Seiten Stützen, so ist auch anderweitig bezeugt, dass warscheinlich gerade zu jener Zeit die kleinasiatische Kirche und zwar speciell in Phrygien von Fragen bewegt wurde, welche im Montanismus von grosser Bedeutung waren. In das Jar 155/156 fällt nämlich warscheinlich das Martyrium Polykarps[2]).

---

1) III, 37, 1: *Τῶν δὲ κατὰ τούτους* (z. B. Ignatius) *διαλαμψάντων καὶ Κοδράτος ἦν, ὃν ἅμα ταῖς Φιλίππου θυγατράσι προφητικῷ χαρίσματι λόγος ἔχει διαπρέψαι.*

2) Waddington, Mémoire sur la chronologie de la vie du rhéteur Aelius Aristide (in den Memoires de l' institut impérial de France académie des inscriptions et belles-lettres, t. 26, 1867 p. 203—58 und a. a. O. s. 219 ff.) hat nachgewiesen, dass das Prokonsulat des Quadratus, unter welchem Polykarp nach den Akten cp. 21 Märtyrer wurde (nach Socr. h. e. 22 unter Gordianus [vgl. acta Pion. 10]), in das Jar 155 gehöre, und ist dies Resultat ziemlich allgemein anerkannt und bestätigt worden: doch haben Lipsius (Ztschr. f. wiss. Theol. 1874 S. 195) und Gebhardt (Ztschr. f. hist. Theol. 1875 S. 379—91) das Jar 155/156 als das Prokonsulatsjar des Quadratus bestimmt. An der Echtheit der Akten ist nicht zu zweifeln. Die gegenwärtige Gestalt der Akten haben allerdings u. a. Schürer (Ztschr. f. hist. Theol. 1870 S. 202 f.), Lipsius (a. a. O. 1874 S. 200 ff.), Keim (a. a. O. S. 116—130) beanstandet, aber ich halte Zahns apologetische Ausfürungen (Patr. apost. opera, II), den durch Euseb gesicherten Text betreffend, zu 15, 1. 16, 1. 18, 1. 19, 1 für zu Recht bestehend; gegen Keims Berufung darauf, dass von einer katholischen Kirche geredet wird, dürfte auf die treffenden Bemerkungen Reuters Ztschr. f. K. G. IV, S. 508 f. verwiesen werden. Gerade den Namen des Prokonsuls bieten aber die Akten selbst nicht, sondern nur der Anhang cp. 21; daher ist diese Notiz möglicher Weise eine erst spätere und unsichere, wie überhaupt die Angaben zu Anfang und am Schluss der Martyrien (vgl. Zahn zu cp. 21, auch Keim S. 147 f.). Eusebius hat jedenfalls in seinen Akten den Namen des Prokonsuls nicht gefunden

Hier wird nun von einem gewissen Quintus erzält, der sich selbst dem Gericht angegeben hatte, beim Anblick der wilden Tiere und der bevorstehenden Martern aber verleugnete. Die absichtliche Art, mit welcher dieser Quintus als Phrygier und als eben aus Phrygien gekommen bezeichnet wird, sowie der auf jenem Vorgang fussende ausdrücklich ausgesprochene Tadel gegen solche, die sich selbst angeben[1]), zeigt, dass die Frage über das sich Drängen zum Martyrium die Gemüter damals sehr beschäftigte, und gerade in Phrygien die Neigung herrschte, dasselbe zu befürworten[2]). Dann waren aber gerade dort die Elemente des Montanismus vorhanden und rangen danach sich zur Geltung zu bringen. Die Verfolgung, welche damals Kleinasien und zwar besonders auch Phrygien bewegte — die in Smyrna vor Polykarp als Märtyrer Gestorbenen waren alle[3]) oder zum Teil aus Philadelphia (mart. Pol. 19, 1) — musste besonders geeignet sein, den vorhandenen Zündstoff im Enthusiasmus der neuen Prophetie emporlodern zu lassen.

Andererseits wird man aber auch nicht das prophetische Auftreten Montans bis vor die Mitte des 2. Jarhunderts zurückverlegen dürfen[4]), da erst um 170 energische

---

(Zahn XLIX, Keim 139). Die Gründe jedoch, mit denen Keim das Martyrium Polykarps erst einer spätern Zeit zuweist· S. 148 ff. haben alle keine beweisende Kraft. Gerade die Namen Thraseas, Sagaris und Papirius, welche nach S. 157 die Möglichkeit gar nicht zulassen sollen, den Tod Polykarps in die fünfziger Jare zu versetzen, nötigen vielmehr dazu. Dies bestätigt eine Inschrift, auf welche Lipsius (J. B. B. f. pr. Th. 1881 s. 574 ff. u. Theol. Lit. Zeit. 1881 s. 304) aufmerksam gemacht hat. Danach wird der Asiarch Philippus als Τραλλιανός bezeichnet, wie nur im Anhang der Akten, und war derselbe auch bereits 149 n. Chr. oder früher Asiarch.

1) Mart. Polyc. 4: Διὰ τοῦτο οὖν, ἀδελφοί, οὐκ ἐπαινοῦμεν τοὺς προσιόντας ἑκουσίους, ἐπειδὴ οὐχ οὕτως διδάσκει τὸ εὐαγγέλιον. Noch schärfer lautet der Tadel bei Eus. IV, 15, 8.

2) Keim a. a. O. S. 120 f. 155 sieht in Quintus bereits einen Anhänger des Montanismus.

3) So auch die armen. Version, vgl. Tüb. Quartalschr. 1881 s. 274.

4) So nach Schweglers (S. 255), Hefeles (Concilieng. I S. 85) u. a. Vorgang de Soyres (S. 27 ff.). Er lässt schon 126 oder 136 Montanus weissagend auftreten und erklärt wie schon Aeltere die Differenz in den

Gegenbestrebungen gegen die neue Prophetie bekannt werden[1]).

Bald nach 155 hat demnach Montanus zu weissagen angefangen, um 177 musste er aus der Grosskirche ausscheiden.

Angaben des Eusebius und Epiphanius durch Unterscheidung des ersten Ursprungs des Montanismus von seiner Gestaltung zum Schisma. Seine Deduktion scheint mir jedoch nicht überzeugend.

1) Haer. 48, 2 sagt Epiphanius, dass seit dem Tod der Maximilla bis zum 12. Jar des Valentinian, Valens und Gratian, also bis 375, etwa 290 Jare vergangen seien. Danach wäre Maximilla um 85 gestorben! Petavius und Dindorf lesen daher 220, aber corrigirt verliert eine solche Zal ihren chronologischen Wert. Aenliche auf Rechnung beruhende Zeitangaben sind bei Epiphanius ganz unzuverlässig, vgl. 57, 1: *Νόητος ἀνέστη — ὡς ἀπὸ χρόνου ἐτῶν τούτων ἑκατον τριάκοντα, πλείω ἐλάσσω.* — Haer. 51, 33 räumt Epiphanius den Alogern ein, dass zu ihrer Zeit keine katholische Gemeinde in Thyatira war. *Νῦν δὲ*, färt er fort, *διὰ τὸν Χριστὸν ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ, μετὰ χρόνον ρ ι β' ἐτῶν ἔστιν ἡ ἐκκλησία καὶ αὔξει, καὶ ἄλλαι τινὲς ἐκεῖσε τυγχάνουσι· τότε δὲ ἡ πᾶσα ἐκκλησία ἐκενώθη εἰς τὴν κατὰ Φρύγας.* Gerade deshalb habe der heilige Geist apoc. 2, 18 ff. verkündigt, die Kirche werde verwüstet werden *μετὰ τὸν χρόνον τῶν ἀποστόλων, τοῦ τε Ἰωάννου καὶ τῶν καθέξης· ὃς ἦν χρόνος μετὰ τὴν τοῦ σωτῆρος ἀνάληψιν ἐπὶ ἐνενήκοντα τρίσιν ἔτεσιν, ὡς μελλούσης τῆς ἐκεῖσε ἐκκλησίας πλανᾶσθαι καὶ χωνεύεσθαι ἐν τῇ κατὰ Φρύγας αἱρέσει.* Beziehen sich nun die 93 Jare nach der Himmelfart Christi auf die Offenbarung des Geistes apoc. 2, auf das Abscheiden des Johannes oder auf das Aufkommen der neuen Prophetie? Die erstgenannte Beziehung hat namentlich Lipsius (Die Quellen der ältesten Ketzerg. S. 109 ff.) vertreten. Er liest dann nach der Conjectur des Petavius statt *ἀνάληψιν γέννησιν.* Die 112 Jare aber rechnet er von der Abfassungszeit der Apokalypse an und vermutet hier eine von Epiphanius in den Zalen unverändert wiedergegebene Quelle aus dem Jar 204 (s. o. S. 37 A. 1). Aber das *τότε* gegenüber dem *νῦν* zeigt deutlich, dass die 112 Jare verflossen sind zwischen der Verwirrung der Gemeinde zu Thyatira durch die neue Prophetie und der Gegenwart des Schriftstellers. Auch muss sich Lipsius der Tatsache gegenüber, dass damals, als Aloger zu bekämpfen waren, sich keine katholische Gemeinde zu Thyatira befand' selbst ratlos bekennen. Seine Hypothese ist daher nicht haltbar. Epiphanius verlegt die Abfassung der Apokalypse unmittelbar hernach in die Zeit des Kaisers Claudius, jedoch ans Lebensende des Johannes. Jene 93 Jare nach Christi Auffart scheinen in der Tat die Zeit des Ursprungs des Montanismus angeben zu sollen, sind aber doch zu unsicher, um als chronologische Stütze zu dienen.

Die starke Erregung der griechischen Kirche in den siebziger Jaren des 2. Jarhunderts durch die vom Montanismus behandelten Fragen zeigen die etwa dieser Zeit angehörenden Schriften eines Dionysius von Korinth an die Gemeinde zu Amastris in Pontus und an Pinytus von Knossus auf Kreta (Eus. IV, 23), sowie die teils direkt antimontanistischen Schriften eines Apolinarius, Melito und Miltiades. Montanus selbst hat noch den Eintritt des Schismas erlebt; denn die Organisation, welche er nach Eus. V, 18, 2 der Anhängerschaft der neuen Prophetie gegeben, setzt deren selbständige Stellung gegenüber der Kirche voraus. Ein Alkibiades und Theodotus standen ihm damals zur Seite (Eus. h. e. V. 3, 4. 16, 3. 14). Alle über Ausstossung aus der Kirche klagenden Aussprüche der Propheten stammen jedoch aus Maximillas Munde (Eus. V, 16, 17. Epiph. 48, 12. 13). Sie ist als letztes direkt prophetisches Organ des Parakleten (Eus. V, 17, 4. Epiph. 48, 2) längere Zeit nach Montanus[1]) gestorben. Ihrem Tod folgte eine mindestens 13jährige Friedenszeit[2]). Demnach könnte dieser sowol gegen 180[3]) wie um 200[4]) erfolgt sein. Im erstern Fall wäre Maximilla noch unmittelbar in der Zeit des Bruchs mit der Kirche gestorben, also warscheinlich fast gleichzeitig mit Montanus. Daher fällt ihr Tod wol erst in die Zeit gegen 200. Dann hat der Anonymus bei Eusebius zwischen 210 und 215 geschrieben, weil 13 Jare nach ihrem

---

1) Eus. V, 16, 13: *οὐχ ὁμοῦ, κατὰ δὲ τὸν τῆς ἑκάστου τελευτῆς καιρόν.*

2) Eus. V, 16, 19: *πλείω γὰρ ἢ τρισκαίδεκα ἔτη εἰς ταύτην τὴν ἡμέραν, ἐξ οὗ τετελεύτηκεν ἡ γυνή, καὶ οὔτε μέρικος οὔτε καθολικὸς κόσμῳ γέγονε πόλεμος, ἀλλὰ καὶ χριστιανοῖς μᾶλλον εἰρήνη διάμονος.*

3) So z. B. Keim a. a. O. S. 115. 155 A. 1. Zwischen dem Markomannenkrieg und den Kämpfen des Severus 192 finden die 13 Jare gerade noch Platz; doch könnten den ersten Jaren von diesen 13 immerhin noch Kriege angehören.

4) Von 198 bis 210 hat Severus keinen neuen Imperatortitel angenommen, daher ziemlich sicher auch keine bedeutendere militärische Unternehmung vor dem Zug nach Britannien mehr stattgefunden (vgl. „Die Schriften Tertullians“ S. 9). Dieser Zug ist dann vom Anonymus ignorirt, was bei der Entfernung dieser Vorgänge keine Schwierigkeiten hat. Für den friedlichen Charakter der Zeit um 208 vgl. auch Tert. de pallio 2. Im Jar 215 fand dann der Zug Caracallas in den Orient statt.

Tode. Nahm die neue Prophetie ihren Anfang 156, so würde Apollonius noch bei Lebzeiten der Maximilla geschrieben haben. Damit stimmen, soweit ersichtlich, die eigenen Angaben seines Werkes überein[1]). Nun hat allerdings Eusebius die Schrift des Anonymus für früher gehalten als die des Apollonius[2]). Zu dieser Annahme wird ihn aber der Umstand gefürt haben, dass Apollonius erst 40 Jare nach Montans Auftreten geschrieben hatte (Eus. V, 18, 12). Wenn Tertullian ihn im 7. Buch de ecstasi (205 215) bekämpft, so ist eine Abfassung seiner Schrift um 196 immerhin warscheinlicher als um 210 (nach Eusebs Angaben über den Beginn des Montanismus). — Serapions Schreiben gehört der Zeit von 190—210 an. Wenn danach der Montanismus bereits überall ein Gegenstand des Abscheus geworden sein soll[3]), so beweist doch gerade die Notwendigkeit des Schreibens Serapions die Gefar, welche noch immer von Seiten des Montanismus drohte. Daher kann es nicht befremden, wenn der Anonymus noch um 210 die Gemeinde von Ancyra von der neuen Prophetie ganz betäubt fand (Eus. V, 16, 4).

In den früheren Zeiten des Montanismus hatte Sotas (s. o. S. 32 A. 1) mit Priska zu tun (V, 19, 3). Später als diese ist die Maximilla. Ihr Gefärte wird daher der von Apollonius bekämpfte Alexander gewesen sein (Eus. V, 18, 6), wie dies in Betreff Themisons klar bezeugt ist (Eus. V, 16, 17).

Das Prokonsulatsjar des Gratus, in welchem nach dem Anonymus Montan zu weissagen angefangen haben soll (Eus. V,

---

1) Eus. V, 18, 6 f.: *ἡ προφῆτις ἡμῖν εἰπάτω τὰ κατὰ Ἀλέξανδρον, ᾧ συνεστιᾶται. Τίς οὖν τίνι χαρίζεται τὰ ἁμαρτήματα; πότερον ὁ προφήτης* (lies *προφῆτις*) *τὰς λῃστείας τῷ μάρτυρι ἢ ὁ μάρτυς τῷ προφήτῃ* (*τῇ προψήτιδι*) *τὰς πλεονεξίας.* 10: *Ὃν ὁ προφήτης συνόντα πολλοῖς ἔτεσιν ἀγνοεῖ, τοῦτον ἐλεγχόντες ἡμεῖς δι' αὐτοῦ καὶ τὴν ὑπόστασιν ἐξελέγχομεν τοῦ προφήτου.* Schon der Zusammenhang, welcher nicht mehr von Montan redet, macht warscheinlich, dass überall *προφῆτις* statt *προφήτης* zu lesen ist. Dies bietet auch Nicephorus.

2) V, 18, 1: *τῆς κατὰ Φρύγας καλουμένης αἱρέσεως ἀκμαζούσης εἰσέτι τότε.*

3) Eus. V, 19: Die neue Prophetie *ἐβδέλυκται παρὰ πάσῃ τῇ ἐν κόσμῳ ἀδελφότητι.*

16, 7), ist ebenso unbekannt, wie das des Aemilius Frontinus, auf welches Apollonius (Eus. V, 18, 9) verweist[1]).

2. Die Verhältnisse, unter denen der Montanismus entstand.

Phrygien war die Heimat der neuen Prophetie. Auf diese ihre Heimat wies die Bezeichnung ihrer Anhänger als Kataphryger[2]) hin! Sie war one Zweifel durch die Ansicht mit bedingt, dass diese Erscheinung von dem Charakter des Orts ihres Ursprungs beeinflusst sei. Den phrygischen Volkscharakter weiss zwar der Novatianer Sokrates auf besonders günstige Weise zu schildern[3]), aber die phrygischen Culte sind wol Merkmal eines tief religiös gestimmten Volkslebens, zeichnen sich jedoch, wie namentlich der hier heimische Dienst der Kybele, der Magna Mater Idaea, aus durch einen wilden, in heftiger Gefülserregung bis zur blutigen Selbstverstümmelung fortschreitenden Orgiasmus[4]). In schroffstem Dualismus wütete die Seele gegen den Leib, um durch völlige Vernichtung des Sinnlichen sich in die Gottheit zu versenken und mit ihr Eins zu werden. Die neue Prophetie aber zeigt durch ihren ekstatischen Charakter wie ihren ethischen Dualismus eine unverkennbare Aenlichkeit mit der phrygischen Naturreligion, ja es mögen die Gegner des Montanismus nicht so Unrecht gehabt haben, wenn sie selbst einzelne Eigentümlichkeiten desselben wie die Xerophagien als

1) Waddington, Fastes des provinces asiatiques S. 237 f. — Ebenso ist über die Zeit des Martyriums des Gajus und Alexander von Eumenea, dessen der Anonymus als ihm gleichzeitig erwänt (Eus. V, 16, 22), nichts bekannt (acta sanct. 10. März II, 4; die acta sanct. zum 27. Oct. XII, 183 waren mir nicht zugänglich). Wärend diese Märtyrer jede Gemeinschaft mit montanistischen zurückweisen, so tritt dies bei Pionius und seinen Genossen nicht direkt zu Tage. Auch dies spricht vielleicht für eine frühere Zeit des Martyriums des Pionius.

2) Bei dem euseb. Anonymus, Apollonius und Serapion findet sich dieser Name nicht. Er begegnet zuerst bei Clemens Al. Str.. IV, 13, 93. VII, 18, 108 u. Hippolyt.

3) Hist. eccl. IV, 28 p. 250 ed. Val.: *Φαίνεται δὲ τὰ Φρυγῶν ἔθνη σωφρονέστερα εἶναι τῶν ἄλλων ἐθνῶν καὶ γὰρ δὴ σπανιάκις Φρύγες ὀμνύουσιν.* Beherrsche die Skythen und Thraker *τὸ θυμικόν*, so die mehr östlichen Völker *τὸ ἐπιθυμητικόν. Τὰ δὲ Παφλαγόνων καὶ Φρυγῶν ἔθνη πρὸς οὐδέτερον τούτων ἐπιῤῥήπως ἔχει. Οὐδὲ γὰρ ἱπποδρομίαι, οὐδὲ θέατρα σπουδάζονται νῦν παρ' αὐτοῖς κτλ.*

4) Vgl. Preller bei Pauly Encyclopädie V S. 329 s. v. Mysterien. Hausrath, Neutest. Zeitgesch. II, 1 (2. A. 1875).

den heidnischen Mysterien entstammend behaupteten[1]). Somit ist eine natürliche Prädisposition zu einer dualistisch gefärbten Gestaltung religiösen Lebens und eine Neigung, in durchaus rücksichtsloser Weise das religiöse Ideal zu realisiren, bei den Bewonern Phrygiens anzuerkennen[2]). Auch ist, wenn Didymus berichtet, dass Montanus früher heidnischer Priester gewesen sei[3]), dies um so weniger zu bezweifeln, als ihn ja auch der euseb. Anonymus als Neugetauften schildert. Aber dennoch ist der wirklich historische Ausgangspunkt für die Entstehung des Montanismus nicht in dem Volkscharakter und den Culten Phrygiens zu suchen[4]). Die Forderungen der neuen Prophetie sind ja keine andern als die, welche auch überhaupt in der Kirche als dem Ideal christlicher Vollkommenheit entsprechend anerkannt wurden. Ist das Wesen des Montanismus richtig bestimmt worden als eine Reaktion angesichts der nahen Parusie gegen Verweltlichung der Kirche durch auf unmittelbar göttlicher, prophetischer Autorität beruhende gesetzliche Bindung, so kann er nicht in nationalen Eigentümlichkeiten seine Wurzel haben, sondern nur teils in einer von der genuin christlichen Erkenntniss abgeirrten Gesammtauffassung des Christentums, teils in der eigentümlichen Lage der Kirche jener Zeit begründet sein. Jenes irrige Verständniss des Christentums beruht, wie das Verhältniss der Offenbarung in den neuen Prophe-

---

1) Tert. de iei. 2: Xerophagias vero novum affectati officii nomen et proximum ethnicae superstitioni, quales castimoniae Apim, Isidem et Magnam Matrem certorum eduliorum exceptione purificant. Ib. cp. 16: — tu nostris xerophagiis blasphemias inserens casto Isidis et Cybeles eas adaequas.

2) Vgl. Neander, Kirchengesch. 1. Aufl. I, 3, 873: „Wir finden die phrygische Gemütsart, die sich in den Ekstasen der Priester der Kybele und des Bakchus zeigt, in den Ekstasen und Sunambulismen der Montanisten wieder".

3) Didymus von Alexandrien de trinitate III, 41, 3: *Μοντανὸς — μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ σωτῆρος — πλέον ἢ μετὰ ἑκατὸν ἔτη γενόμενος ἱερεὺς πρῶτον εἰδώλου καὶ οὕτω τὴν τυφλὴν ταύτην εἰσηγησάμενος αἵρεσιν.* Vielleicht beruht selbst die Bezeichnung des Montanus durch Hieronymus als abscisus und semivir auf sicherer Kunde (cp. 41). So auch Routh, Reliquiae sacrae II, 67.

4) Gegen Neander a. a. O. S. 876, Münter, Primordia ecclesiae Africanae. Hafniae 1829, p. 143 u. A.

ten zu der neutestamentlichen zeigt, in der Auffassung des Evangeliums als neuen Gesetzes. Sie erwies sich oben als der Boden, aus welchem der Montanismus erwuchs. Die Frage aber, deren Beantwortung die Gesammtlage der Kirche nun gebieterisch erheischte, war die: wird die schon von den Aposteln in Bälde erwartete Parusie nun eintreten, oder hat die Kirche sich auf einen längeren Weltbestand gefasst zu machen. Die Verhältnisse waren seit den Tagen der Apostel andere geworden. Weltliche Bildung fand Eingang in die Kirche: um diese Zeit wurde ja zuerst das Christentum mit den Mitteln philosophischer Wissenschaft verteidigt. Die gnostischen Sisteme wollten das Christentum in Spekulation aufgehen lassen. Ihnen gegenüber organisirte sich die Kirche als die katholische. Als solche erscheint sie bei Irenäus mit ihren Schutzmitteln: dem Schriftkanon, der Tradition und dem Episkopat als Bewarer der Tradition. So gewann die Kirche eine feste Organisation in der Welt. — Je mehr die Kirche äusserlich wuchs und ein Ansehen erlangte, um so mehr schlossen sich ihr auch fremde Elemente an, in denen weltliches Wesen mit seinen Einzug in die Kirche hielt; was unzweifelhaft stets vorgekommen, wurde nun für sie von grösserer Bedeutung. Sollte nun die Kirche den entscheidenden Schritt in die Welt hinein tun, auf ihre Verhältnisse eingehen, ihren Formen sich anschmiegen, ihre Ordnungen soweit irgend möglich anerkennen, ihre Bedürfnisse befriedigen[1])? Gerade in Kleinasien musste nun aber diese Frage zunächst eine brennende werden. Seit der Wirksamkeit eines Paulus und Johannes hatte hier das Christentum seine weiteste Verbreitung erlangt, wovon schon der Brief des Plinius Zeugniss ablegt. In der kleinasiatischen Kirche zeigte sich das regste Leben. Kirchliche und theologische Grössen, wie ein Polykarp, Thraseas, Sagaris, Papirius, Melito, Apolinarius, Miltiades, später Polykrates, sind Beweis für die Blüte dieser Kirche im 2. Jarhundert. Die Kämpfe innerhalb dieser Kirche, wie über die Osterfeier, zwischen Monarchianern und Anhängern der Logoslehre, dokumentiren das Gleiche. Der Episkopat hatte hier schon festen Fuss gefasst während in Griechenland und Rom noch Presbyter-Collegien die Gemeinden leiteten[2]).

---

1) Harnack, Mönchtum S. 11.

2) Vgl. Zahn, Ignatius von Antiochien S. 296 ff.

Somit vollzog sich hier zuerst die Consolidirung der Kirche in festen Formen. Bei der breiteren Basis aber, die hier die Kirche gewann, war die Gefar einer Verweltlichung durch Einströmen einer im Grunde noch irdisch gesinnten Menge besonders gross. Dass die Kirche in eine natürliche, geschichtliche Entwicklung eingegangen war, trat mit Entschiedenheit zu Tage. So war denn hier in besonderem Masse Anlass zu einer Reaktion vorhanden, und ist verständlich, warum sie hier zuerst in so bedeutenden Dimensionen hervortrat. Dazu kam, dass gerade Kleinasien prophetischer Leuchten sich erfreuen durfte[1]). Als Gajus zu Rom sich auf Petrus und Paulus berief, da konnte Proklus ihm die prophetischen Autoritäten seiner Heimat entgegenhalten. In der Hauptstadt Phrygiens selbst, in Hierapolis, ruhten neben ihrem Vater die prophetischen Töchter des Philippus, in Ephesus der neutestamentliche Seher, Quadratus und die Ammia hatten hier geweissagt, und den grossen Hirten der Kirche wurde auch prophetische Begabung nachgerümt (Polyc. mart. 16, 2. Hier. catal. 24). Auch der phrygische Märtyrer Alexander zu Lyon besass dies Charisma (Eus. V, 1, 49). Hier musste das Auftreten neuer Propheten einen besonders bereiteten Boden finden. Eine Opposition lag hier auch besonders nahe gegen eine ausschliessliche autoritative Geltung der Schriften der apostolischen Zeit. Andererseits mochte gerade, dass doch nur in beschränktem Sinn von prophetischer Begabung geredet werden konnte, zu erneuter Steigerung der Prophetie anreizen. Ignatius sieht es ad Philad. 7 als eine durch ihn geschehene Weissagung an, wenn er in der dortigen Gemeindeversammlung ein mit seiner jetzigen Ermanung stimmendes Wort laut in die Versammlung hineingerufen hat. Polykarps prophetische Gabe zeigt sich darin, dass er auf Grund eines Traumgesichts sein Martyrium vorherverkündet (mart. Polyc. 5, 2. 12, 3). Aenlich Pionius (acta Pion. 2). Attalus von Pergamum kann auf Grund eines Traumgesichtes belehren (Eus. V, 3, 2). Diese mehr nur sporadischen Aeusserungen prophetischer Begabung mochten wol den Wunsch nach einer energievolleren Prophetie wach rufen.

Der Funke, den so angehäuften Brennstoff zu entzünden, konnte nun leicht durch äussere Umstände herzugebracht wer-

1) So auch Zahn zu mart. Polyc. 16, 2.

den. Namentlich waren Verfolgungen geeignet, gesteigerten Ernst zu erwecken, dem Gedanken der baldigen Parusie neue Kraft zu verleihen, zur Bereitung der Kirche auf den Tag des Herrn durch Ausscheidung alles weltlichen Wesens aufzufordern. Das beweist die Analogie ähnlicher Erscheinungen. Aeussere Calamitäten, die Kirche und Welt betrafen, veranlassten das Auftreten jener Prophetin, von der Firmilian berichtet (Cypr. ep. 75, 10). Die Bekämpfung der strengen Franciskaner rief unter ihnen die Prophetie hervor. Unter den Bedrängnissen der „Kirche der Wüste" erstanden ihr Propheten. So mochte die Verfolgung, in der auch Polykarp Märtyrer wurde, wol den äusseren Anstoss für das Auftreten der neuen Propheten abgeben. In den folgenden Jaren reihte sich dann Verfolgung an Verfolgung. Sie ergingen in verschärfter Weise seit neuen Edikten Mark Aurels. Dazu durchzog im Beginn der sechziger Jare die furchtbarste Pest des Altertums auf ihrem Wege nach Rom auch Kleinasien. Alles das musste den neuen Propheten zunächst eine günstige Aufnahme bereiten.

3. Die neuen Propheten und ihre Gegner.

Unter dem Prokonsulat des Gratus begann Montanus[1]), ein neugetaufter Christ, warscheinlich früher heidnischer Priester, zu Ardaban in dem an Phrygien grenzenden Mysien vom Geist ergriffen zu werden und in ekstatischer Begeisterung zu reden. Mit Unterdrückung seines selbständigen Bewusstseins diente er als williges Organ dem Geiste, wie die Leyer dem Plektron. Daher gab er auch nicht etwa nachträglich Bericht über das ihm vom Geist Offenbarte, sondern der Geist selbst redete direkt durch ihn. Diese Weise der Prophetie fiel auf als eine neue, der Kirche fremde (Eus. V, 16, 7). Die Prophetie Montans wollte auch eine neue sein. Eine stetige Fortdauer der Prophetie behauptete sie zwar und protestirte gegen eine Beschränkung der Geistesgaben auf die apostolische Zeit, nie habe die Kirche der Propheten ermangelt. Nun aber, lehrte Montan, sei ihr eine neue Prophetie geschenkt worden von eminenter Bedeutung. Kein Bote Gottes, sondern der Herr, Gott, der Allmächtige, der Vater sei gekommen und weile in

1) Eus. V, 16, 7: κατὰ Γρᾶτον (Κοδρᾶτον?) Ἀσίας ἀνθύπατον. Der Name Montans begegnet öfters in Kleinasien, bes. in Phrygien, vgl. Renan a. a. O. S. 795 A. 1.

einem Menschen (Epiph. 48, 11). Und wovon redete Montan? Weil prophetische Offenbarung, so war seine Predigt zunächst Verkündigung vom Zukünftigen und zwar der baldigen Parusie Christi[1]). Das war ja der Inhalt der Predigt jener Propheten, deren Celsus gedenkt, das weissagte Maximilla, dies der Gesichtspunkt, unter welchem die asketischen Forderungen der neuen Prophetie aufgestellt wurden (Tert. de iei. 12). Auf das nahe Ende wollte der weissagende Geist die Gemeinde vorbereiten. Dazu änderte er nichts am Dogma, bestätigte es vielmehr. Aber die christliche Sitte sollte eine andere, strengere werden. Er richtete sich gegen die beginnende Verweltlichung der Kirche. Ihr entgegenzuarbeiten und die Kirche auf die Stufe der Vollkommenheit zu füren, auf welcher sie guten Gewissens der Zukunft Christi gewarten konnte, drang er auf Lösung von der Welt und untersagte deshalb die 2. Ehe und forderte vermehrtes Fasten. Für das Martyrium begeisterte er und rügte die Flucht in der Verfolgung. Und zwar sollte nicht mehr die Entscheidung aller dieser Fragen dem Eifer eines jeden überlassen werden, sondern allgemeine Christenpflicht sein. Seinen Manungen nachzukommen aber reizte er an durch Verheissungen grosser Herrlichkeit bei der Vollendung des Reiches Gottes.

Welches war nun dem gegenüber das Verhalten der Kirche? Eine klare, präcise Stellung war ihr nicht leicht gemacht. Prophetische Charismen waren in ihrer Mitte vorhanden, und die sie besassen, wurden als Propheten gefeiert. Aber wesentlichen Einfluss auf das kirchliche Leben übten sie durch ihre Prophetie nicht. Für dieses wurden vielmehr immer entschiedener massgebend die apostolischen Schriften, die traditionelle Lehre und Sitte und der Episkopat. Die montanistische Ekstase entsprach ihrer Inspirationstheorie, aber wol nur dieser (s. o.). Die von der neuen Prophetie geforderten Formen der Frömmigkeit begünstigte die Kirche wol, aber unter Warung der individuellen Freiheit. Der gesetzliche Geist, welcher im Montanismus wehte, war auch ihr nicht fremd. Mehr instinktiv als in klarem Bewusstsein fülte aber die Kirche die Gefar,

1) Vgl. auch Praed. 26: Hoc solum discrepamus, inquit (Tert.), quod secundas nuptias non recipimus, et prophetiam Montani de futuro iudicio non recusamus.

welche hier ihr drohte, empfand sie vor Allem sich durch die Begrenzung der christlich-sittlichen Lebensbetätigung in ihrem Beruf an der Welt behindert. Sie neigte zu Compromissen mit der Welt, hier ward der Gegensatz zur Welt verschärft; aber doch brachte schon ihre von der Welt tötlich angefeindete Existenz mit sich, dass auch sie sich des Gegensatzes zu ihr deutlich genug bewusst blieb. — Daher zeigten sich die Stimmen über die Prophetie Montans geteilt. Er provocirte Gegner, aber gewann auch Anhänger. Diese Letzteren fand die neue Prophetie naturgemäss in den Kreisen der ernst gesinnten Christen. Unter ihnen war die Zal derer nicht gering, die strengere Sitte erstrebten und für asketische Formen des Christentums eintraten. An solche kirchliche Männer aus der 2. Hälfte des 2. Jarhundert's, welche asketische Frömmigkeit begünstigten, wie Athenagoras, Pinytus von Knossus, ist schon oben erinnert worden. Nur wenige seien derer gewesen, die der neuen Prophetie Beifall spendeten, behauptet freilich der Anonymus bei Euseb.[1]). Aber im Interesse seiner Polemik lag, die Erfolge der Montanisten zu verkleinern. Auch mochten die Montanisten als Gemeinde des Parakleten sich wol selbst die kleine Heerde warer Christen nennen gegenüber dem „grossen Haufen" der Namenchristen[2]). Sozomenos bezeugt ausdrücklich die grosse Zal von Montanisten in Phrygien von Anfang an (II, 33). Ein Beweis für die immense Bedeutung der montanistischen Bewegung ist die Aufregung, welche sie hervorrief. Es handelte sich nicht um eine sporadische Erscheinung, sondern um eine Krisis im Leben der Kirche, welche notwendig durchgekämpft werden musste. Sollte die Kirche ihren wunderbaren Anfangscharakter dauernd behaupten, oder eine geschichtliche Entwicklung eingehen? An der Entscheidung über die sog. neue Prophetie musste die Kirche zur Klarheit darüber gelangen, welche Bedeutung sie der Prophetie überhaupt einräumen konnte und was normgebend für ihr Leben sein sollte. Die ersten Synoden in der Kirche Kleinasiens, von denen uns Kunde geworden, waren durch den Mon-

1) V, 16, 9: *Ὀλίγοι δ' ἦσαν οὗτοι τῶν Φρυγῶν ἐξηπατημένοι.*

2) Vgl. auch Tert. de pud. 1 seine katholische und montanistische Anschauung gegenüberstellend: Quasi non facilius sit errare cum paucis quando veritas cum paucis ametur. De iei. 11: secundum maiorem vim imperitorum apud gloriosissimam scilicet multitudinem psychicorum.

tanismus veranlasst. Und zwar fanden solche Synoden oftmals und an vielen Orten in Kleinasien statt (Eus. V, 16, 10), ja auch in Thracien scheinen solche vorgekommen zu sein (Eus. V, 19, 3). Man prüfte hier die Aussprüche der Propheten darauf hin, ob sie für wirkliche Offenbarungen Gottes oder für pseudoprophetische anzusehen seien[1]). Und bis nach Rom und Gallien ward die Kirche durch die neue Prophetie in Aufregung gesetzt. Ihre Tendenzen fanden Sympathien selbst bei ganzen Gemeinden, welche die neue Prophetie als göttliche Offenbarung begrüssten. So zu Thyatira[2]). Selbst zwei Genossinnen in der Prophetie erstanden Montanus: Priska, eine Jungfrau (Eus. V, 18, 3), und Maximilla; doch schloss sich diese vielleicht erst später Montanus an. Beide begannen in gleicher Weise wie Montanus zu weissagen. Unter den Anhängern der neuen Prophetie ragten hervor ein Alkibiades[3]) und Theodotus. Das Schreiben der lugdunensischen Märtyrer hat sie neben Montanus gestellt[4]), und zufolge dem Anonymus sind die Anhänger der neuen Prophetie als *οἱ κατὰ Ἀλκιβιάδην* bezeichnet worden[5]). Sie traten also in den Augen der Zeitgenossen durchaus in Parallele mit Montanus; der deutlichste Beweis, dass dieser nicht banbrechende Persönlichkeit war, sondern mit seiner Prophetie nur den Anstoss zu der nach ihm benannten Bewegung gab. Mögen Alkibiades und Theodotus auch der Visionen und ekstatischer Zu-

1) Eus. V, 16, 10: *Τῶν γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν πιστῶν πολλάκις καὶ πολλαχῆ τῆς Ἀσίας εἰς τοῦτο συνελθόντων καὶ τοὺς προσφάτους λόγους ἐξετασάντων καὶ βεβήλους ἀποφηνάντων καὶ ἀποδοκιμασάντων τὴν αἵρισιν.*

2) Epiph. haer. 51, 33: *Ἐνοικησάντων γὰρ — ἐκεῖσε (ἐν Θυατείροις) τῶν κατὰ Φρύγας καὶ δίκην λύκων ἁρπαξάντων τὰς διανοίας τῶν ἀκεραίων πιστῶν, μετήνεγκαν τὴν πάσην πόλιν εἰς τὴν αὐτῶν αἵρεσιν.* Wenn Epiphanius dort angibt, dass auch Aloger zugleich in Thyatira gewont, so steht das im Widerspruch zu der von ihm bestrittenen Behauptung der Aloger, dass es gar keine christliche Gemeinde zu Thyatira gebe. Vgl. auch Tert. adv. Prax. 1: de ecclesiis eorum (der neuen Propheten) und Sozom. VII, 17 über Landgemeinden der Montanisten.

3) Nicht identisch mit dem gleichzeitigen asketisch gesinnten Märtyrer Alkibiades zu Lyon (Eus. V, 3, 2).

4) *Τῶν ἀμφὶ τὸν Μοντανὸν καὶ Ἀλκιβιάδην καὶ Θεόδοτον* bemerkt Euseb. V, 3, 4 offenbar im Anschluss an dies Schreiben.

5) Warscheinlich statt *κατὰ Ἀλκιβίαδην* steht Eus. V, 16, 3 *κατὰ Μιλτιάδην*, änlich wie umgekehrt statt *Μιλτίαδου* cp. 17, 1 *Ἀλκιβιάδου*.

stände nicht entbehrt haben — für den letzteren ist es ziemlich gewiss[1]) —, der Umstand, dass Tertullian und die Antimontanisten stets nur von den Prophetien eines Montanus, einer Priscilla und Maximilla reden, beweist, dass jene nicht ebenso wie diese eine prophetische Tätigkeit entfaltet haben. Um so mehr müssen sie ihre hervorragende Stellung ihrer eifrigen und erfolgreichen Vertretung der Sache des Montanismus zu danken gehabt haben. Den Theodotus nennt daher der Anonymus spöttisch den bewunderungswerten ersten Vormund oder Sachwalter[2]) der neuen Prophetie. Nicht etwa soll er damit als erster Verwalter der gemeinsamen Kasse der Montanisten bezeichnet werden (so Valesius z. d. St.), sondern für die neue Prophetie selbst trat er fürsorgerisch ein, unzweifelhaft durch energische Verteidigung und Verbreitung ihrer Lehre.

Sie bedurfte freilich auch solcher Verteidiger. Den entschiedenen Anhängern standen schroffe Gegner gegenüber. Die Eifrigsten darunter wollten überhaupt von neutestamentlicher Prophetie nichts wissen. Sie erklärten sich gegen das Johannesevangelium, das die Reden Christi von der Sendung des Parakleten enthielt, und verwarfen die Apokalypse, wobei sie in ihrer Feindschaft wider die neue Prophetie gerade das als Grund gegen die Inspiration der Apokalypse anfürten, dass dort keine christliche, sondern nur eine montanistische Gemeinde sei (Epiph. 51, 33). Aber auch ausserhalb dieser Gegnerschaft jeder Prophetie stiess der Montanismus auf kaum weniger heftigen Widerspruch. Das Dilemma, welches man nach Tert. de ieiun. 1. 11 den Montanisten entgegenhielt: entweder sei die neue Prophetie geistgewirkt, dann aber teuflische Pseudoprophetie, oder nur menschliche, dann aber antichristliche, Erfindung[3]) und Häresie, war nur von kleinasiatischem Boden ins Abendland übertragen. Man

---

1) Das gäng und gebe Gerücht, dass eine Ekstase seinen Tod herbeigefürt habe Eus. V, 16, 14, setzt dies voraus.

2) Eus. V, 16, 14: *τὸν θαυμαστὸν ἐκεῖνον τὸν πρῶτον τῆς κατ' αὐτοὺς λεγομένης προφητείας οἷον ἐπίτροπόν τινα Θεόδοτον.*

3) Cp. 1: Novitatem igitur obiectant, de cuius inlicito praescribant, aut haeresin iudicandam si humana praesumptio est, aut pseudoprophetiam pronuntiandam si spiritalis indictio est. Cp. 11: Spiritus diaboli est, dicis, o psychice. — Sed hominem antichristum ad*firmas; hoc* enim vocantur haeretici nomine penes Joannem.

bedrohte den weissagenden Geist Montans und suchte ihn durch exorcistisches Verfaren zum Schweigen zu bringen. Die Weissagung des Herrn von Pseudopropheten sah man in Montan erfüllt[1]). Als dann Priska und Maximilla ihm sich anschlossen, da machte man noch energischere Versuche durch Exorcismen gegen sie vorzugehen. So wollte Bischof Sotas von Anchialus den Dämon der Prisċilla austreiben (Eus. V, 19, 3), später die Bischöfe Zotikus vom Flecken Komane und Julian von Apamea den durch Maximilla redenden Geist (Eus. V, 16, 17). Die Umgebung der Prophetinnen hinderte aber beide Male diese in ihren Augen blasphemischen Versuche. — Vertreter einer vermittelnden Stellung scheinen nicht gefehlt zu haben. Man konnte ja wol für ein Fortdauern für das kirchliche Leben bedeutsamer Prophetie eintreten, one die von Montan repräsentirte als eine höhere Stufe anzusehen und durch sie in höherem Grade denn durch Schrift und Tradition das Leben bestimmen zu lassen, man konnte auf die Parusie Christi harren und doch zugleich sich zu den Weissagungen der phrygischen Propheten noch abwartend verhalten, man konnte endlich mit den sittlichen Forderungen der neuen Prophetie sympathisiren, one ihre allgemeine Befolgung erzwingen zu wollen. Daher hier die langen Verhandlungen auf den Synoden, um eine einheitliche Beurteilung zu erzielen. Die Sache lag hier anders denn beim Gnosticismus, wo die Kirche viel schneller zur Erkenntniss der drohenden Gefar gelangte, denn hier standen sich auf christlichem Boden erwachsene Anschauungen gegenüber. — Die Anhänger der neuen Prophetie liessen sich nicht irre machen durch den Widerspruch, den sie erfur, forderten vielmehr den prophetischen Geist auf, um so küner zu zeugen, und rümten sich seiner um so mehr[2]). Der Geist pries sie um dieses ihres Glaubens willen selig, aber mit diesem Amt des Trostes verband er zugleich das elenchtische

---

1) Eus. V, 16, 8: *μεμνημένοι τῆς τοῦ κυρίου διαστολῆς τε καὶ ἀπειλῆς πρὸς τὸ φυλάττεσθαι τὴν τῶν ψευδοπροφητῶν ἐγρηγορότως παρουσίαν.* Vgl. Matth. 7, 15 (Epiph. 48, 3), aber auch 2 Th. 2, 9 und 1 Joh. 4, 1—3 (s. d. v. A.).

2) Eus. V, 16, 8: *Οἱ δὲ ὡς ἁγίῳ πνεύματι καὶ προφητικῷ χαρίσματι ἐπαιρόμενοι καὶ οὐχ ἥκιστα χαυνούμενοι — τὸ πνεῦμα — προκαλοῦντο — εἰς τὸ μηκέτι κωλύεσθαι σιωπᾶν.* 9: *τοὺς χαίροντας καὶ χαυνουμένους ἐπ' αὐτῷ.*

durch Rüge auch ihrer Gebrechen (Eus. V, 16, 9). Gegen die ihn Verwerfenden aber übte er scharfen Tadel und es scheint dieser um so mehr die ganze katholische Kirche getroffen zu haben, je entschiedener es sich herausstellte, dass diese seinen Zielen entgegengesetzte Wege einschlug und ihn zurückwies. In seinen Augen hatte sie dadurch ihr Wesen verleugnet und war Weltkirche geworden[1]).

Seit den siebziger Jaren wurde aber diese streng feindselige Stellung zur herrschenden. Je fester und consolidirter sich die Verhältnisse der Kirche in der Welt gestalteten und je deutlicher sich andererseits Wesen und Ziele des Montanismus offenbarten, um so mehr musste sie auch dem Bestreben des Montanismus opponiren. Nun traten ein Apolinarius, Miltiades, vielleicht ein Melito, indirekt Dionys von Corinth gegen den Montanismus auf den Plan. Das Recht in der Kirche wurde ihm abgesprochen. Was half es, dass der Geist der Maximilla klagte, grundlos als Geist falscher Prophetie, als gefärlicher Wolf (Matth. 7, 15. Apg. 20, 29) aus der Heerde vertrieben zu werden, er sei nicht Wolf sondern Wort und Geist und Kraft (Eus. V, 16, 17). Es war kein Raum mehr für ihn in der Kirche. Umsonst forderte er, doch auf Christum zu hören, der ihn verheissen, wenn man sein eignes Zeugniss nicht achten wolle (Epiph. 48, 12). Für profan wurden die Weissagungen der neuen Propheten erklärt und die kirchliche Gemeinschaft ihnen gekündigt (Eus. V, 16, 10). Da schien vom Abendland her ein Hoffnungsschimmer für die Montanisten aufzuleuchten. Die eben in grösster Bedrängniss schwebende, wesentlich griechische[2]) christliche Gemeinde zu Lyon nahm sich der montanistischen Prophetie an, und der römische Bischof tat, wie es scheint, jetzt Schritte in gleicher Richtung, um so den Frieden der kleinasiatischen Kirche wieder herzustellen. Mochte auch nicht unbedingte Unterwerfung unter die Forderungen der neuen Prophetie von ihnen empfohlen sein, so doch ein Gewärenlassen derselben als einer göttlich gewirkten in der Kirche. Schon waren die litterae pacis des römischen Bischofs abgeschickt, da traf in Rom der kleinasiatische

1) Eus. V, 16, 9: *τὴν δὲ καθόλου καὶ πᾶσαν τὴν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίαν βλασφημεῖν διδάσκοντος τοῦ — πνεύματος, ὅτι μήτε τιμὴν μήτε πάροδον εἰς αὐτὴν τὸ ψευδοπροφητικὸν ἐλάμβανε πνεῦμα.*

2) Vgl. Zahn, Weltverkehr und Kirche 1877 S. 20 f.

Confessor Praxeas ein, vielleicht gerade um einer Anerkennung der neuen Prophetie entgegenzuwirken, jedenfalls voll Eifers gegen sie. Er erinnerte den römischen Bischof an die Autorität des römischen Stuls, der sedes apostolica eines Petrus und Paulus, und berichtete als Augenzeuge über die neue Prophetie und die Gemeinden, welche sich um sie gebildet. Der Bischof sah sich genötigt seine Briefe zu widerrufen[1]). Das Schicksal des kleinasiatischen Montanismus war damit besiegelt, es fand keinen Raum mehr in der Kirche.

Nach Hippolyts Syntagma könnte es scheinen, als hätten die Montanisten sich selbst von der Kirche separirt[2]). In manchen Gemeinden mag das wirklich der Fall gewesen sein, indem man mit dem verweltlichten Kirchentum, das auch offenbaren Sündern wieder Zutritt gestattete, keine Gemeinschaft haben wollte (Iren. IV, 33, 7 al. IV, 53). Aber der Vorwurf, dass die Montanisten wegen ihrer falschen Propheten die Kirche verlassen, zielte dahin, dass sie um dieser von der katholischen Kirche verworfenen Propheten willen die kirchliche Gemeinschaft daraugeben. Die Tendenz des Montanismus selbst war auf allseitige Anerkennung seiner Prophetie und ihrer Disciplin gerichtet. Darum blieb seine Forderung an die Kirche, die Charismen anzunehmen (Epiph. 48, 1 ff.), seine Verwerfung war ein Vertreiben des prophetischen Geistes von der Kirche (vgl. Epiph. 51, 35. Iren. III, 11, 9 al. III, 12). Der von Christus verheissene Paraklet, der nach Joh 16, 12—14 das Christo Angehörende verkündigen und ihn verklären und die Gemeinde in die vollkommene Warheit leiten solle, in dem nach Joh. 14, 18 Christus selbst zu den Seinen kommen wolle, werde so verschmäht. (Did. III, 41, 2). Aber hier erfülle sich nur des Herrn eigene Weissagung. „Ihr glaubt nicht, dass nach der ersten Erscheinung Christi noch Propheten sein werden, aber der Erlöser selbst hat ge-

1) Tert. adv. Prax. 1: (Praxeas) tunc episcopum Romanum, agnoscentem iam prophetias Montani, Priscae, Maximillae et ex ea agnitione pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem, falsa de ipsis prophetis et ecclesiis eorum adseverando — — coëgit, et litteras pacis revocare iam emissas et a proposito recipiendorum charismatum concessare. Ueber die ganze Stelle vgl. „Die Schriften Tertullians“ S. 87 ff.

2) Philastr. 49: Et separant se propter illos suos pseudoprophetas. Epiph. 48, 1: *ἀπέσχισαν αὑτοὺς προσέχοντες πνεύμασι πλάνης.*

sagt: Ich werde zu euch senden Propheten, Weise und Schriftgelehrte; und von ihnen werdet ihr welche tödten und kreuzigen und welche geisseln in euren Synagogen“ (ib. 3). Die ekstatische Form ihrer Prophetie wussten sie aus der ganzen Schrift zu belegen. Schon auf Adam habe Gott Ekstase fallen lassen, daher dieser auch erwacht im Geist geredet, Gen. 21 ff. (vgl. Ep. 48, 4 mit Tert. de an. 21). Der Psalmist bezeuge von sich, dass er in Ekstase gesprochen Ps. 116, 11 (Epiph. 48, 7), und Petrus habe in Ekstase ein Gesicht geschaut Apg. 10, 10 (ib.). Ihre Prophetie selbst aber sei nur die Fortsetzung der Prophetie, welche auch in neutestamentlicher Zeit, also auch nach der Erscheinung Christi, je und je ergangen. So habe Agabus geweissagt Apg. 21, 11, Judas und Silas Apg. 15, 32[1]). Ebenso beriefen sie sich auch auf Paulus und die korinthische Gemeinde bes. 1 Cor. 12, 28, sowie auf Johannes (vgl. Epiph. 48, 8. 10. Hier. 41, 2 s. d. v. A.). Für das Weissagen ihrer Prophetinnen fürten sie Mirjam und Debora an aus der Zeit des A. T.'s, die Töchter des Philippus aus der Zeit des Neuen[2]). Direkt aber

---

1) Eus. V, 17, 3: *Τοῦτον δὲ τὸν τρόπον οὔτε τινὰ τῶν κατὰ τὴν παλαίαν, οὔτε τῶν κατὰ τὴν καινὴν πνευματοφορηθέντα προφήτην δεῖξαι δυνήσονται, οὔτε Ἄγαβον, οὔτε Ἰούδαν, οὔτε Σίλαν, οὔτε τὰς Φιλίππου θυγατέρας, οὔτε τὴν ἐν Φιλαδελφείᾳ Ἀμμίαν οὔτε Κοδρᾶτον.* Werden hier diese Propheten wie Epiph. 48, 8 Petrus, Agabus und Paulus nur gegen die Montanisten angefürt, so doch offenbar darum, weil diese sich auf sie berufen. — Hier. cp. 41, 2: Quod si voluerint respondere et Philippi deinceps quattuor filias prophetasse, et prophetam Agabum reperiri et in divisionibus spiritus inter apostolos et doctores prophetas quoque apostolo scribente formatos, ipsumque Paulum apostolum multa de futuris haeresibus et de fine saeculi prophetasse. Die Bemerkung über die Weissagung Pauli von zukünftigen Häresien und dem Ende der Welt ist wol durch flüchtiges Lesen einer antimontanistischen Schrift entstanden, welche gerade gegen die Montanisten die Stelle 1. Tim. 4, 1 f. geltend machte, vgl. Epiph. 48, 8.

2) Epiph. 49, 2: *Καὶ τὴν ἀδελφὴν τοῦ Μωυσέως προφήτιδα λέγουσιν, εἰς μαρτυρίαν τῶν παρ' αὐτοῖς καθισταμένων γυναικῶν ἐν κλήρῳ. Ἀλλὰ, φασὶ, τέσσαρες θυγατέρες ἦσαν τῷ Φιλίππῳ προφητεύουσαι.* — Orig. bei Cramer, Catenae in Pauli epistolas ad Cor., Oxon. 1841, p. 279: *Τέσσαρες φασὶ θυγατέρες ἦσαν Φιλίππου τοῦ εὐαγγελιστοῦ, καὶ προεφήτευον. Εἰ δὲ προεφήτευον· τί ἄτοπόν ἐστι καὶ τὰς ἡμετέρας ὡς φασὶν ἐκεῖνοι προφήτιδας προφητεύειν; — — Ἀλλ' οὐδ' ἐν τῇ παλαιᾷ. Δεββῶρα*

behaupteten sie als Vorgänger ihrer Propheten Quadratus und die Ammia (Eus. V, 17, 4). Nur dass freilich nun eine vollkommenere Prophetie erschienen sei (Epiph. 48, 8). Die Zeit sei gekommen, von welcher der Apostel 1 Cor. 13, 10—12 gesagt, dass dann die stückweise Prophetie aufhören werde. Denn Montanus habe die vollkommene Gabe des Parakleten[1]). Für dieses Geistes Kraft aber seien ein zuverlässiges Zeugniss die zalreichen Martyrien seiner Anhänger (Eus. V, 16, 20).

Den Zusammenhang mit der Grosskirche suchte die neue Prophetie auch durch rege Teilnahme an deren Streit wider die Irrlehrer aufrecht zu erhalten. Gegen den gnostischen Spiritualismus verteidigte sie die Auferstehung des Fleisches (Tert. de resurr. 11. 63). In dem Streit zwischen Monarchianismus und Logostheorie suchte sie mit der Kirche sich Klarheit zu erringen und Einheit wie Unterschied in Gott zu waren. Der Zwiespalt, welcher in dieser Frage die Kirche selbst trennte, gewann auch innerhalb der Anhänger der neuen Prophetie Raum. Monarchianismus scheinen Aussprüche Montans zu vertreten wie der schroffe Gegner der neuen Prophetie Praxeas, und der Montanist Tertullian kann sich andererseits gegen den Patripassianismus auf Worte seiner Propheten berufen. Wenigstens zum Teil mit denselben Stellen aus dem Johannesevangelium verteidigten die montanistischen Monarchianer ihre Lehrweise (S. 72 ff.), welche der von Tertullian bestrittene Praxeas geltend gemacht hatte (adv. Prax. 20. 22. 24), und mit den gleichen Argumenten begegnete man ihnen wie Tertullian dem Praxeas[2]). Aeschines und Proklus waren die Fürer der beiden montanistischen Parteien, doch

---

μεμαρτύρεται προφῆτις εἶναι. Λαβοῦσα δὲ Μαρίαμ ἡ ἀδελφὴ Ἀαρὼν τὸ τύμπανον ἐξῆρχε τῶν γυναικῶν. Noch wird der Hulda und Hanna von Origenes gedacht. — Didym. III, 41, 3: *Προφήτιδας δὲ οἶδεν ἡ γραφὴ τὰς Φιλίππου τέσσαρας θυγατέρας, τὴν Δεβόρραν, Μαρίαμ τὴν ἀδελφὴν Ἀαρὼν καὶ τὴν θεοτόκον Μαρίαμ.*

1) Did. III, 41, 2: *Ἐκεῖνοι λέγουσιν τὸν Μοντανὸν ἐληλυθέναι καὶ ἐσχηκέναι τὸ τέλειον τὸ τοῦ παρακλήτου.* Aug. a. a. O. 26, Hier. ep. 41, 4: plenitudinem, quam Paulus non habuerit, dicens: Ex parte cognoscimus et ex parte prophetamus —, abscisum et semivirum habuisse Montanum.

2) Vgl. Did. III, 41, 1: *Οὐ γὰρ εἶπεν· Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν εἰμι, ἀλλὰ, Ἕν ἐσμεν* mit Tert. adv. Prax. 22: dehinc in novissimo, Sumus, non ex unius esse persona, quod pluraliter dictum est.

vielleicht erst in Rom (S. 47. 74). Es ist nicht unwarscheinlich, dass gerade unter den Neuerungen weniger zugänglichen Verhältnissen des Montanismus eine Abneigung gegen die Logoslehre sich dauernd erhielt.

Weder jene Apologie der neuen Prophetie, noch diese ihre Beteiligung an den Kämpfen und Aufgaben der Kirche vermochte ihr im katholischen Lager Anerkennung zu verschaffen. Dem Vorwurfe, Prophetenmörder zu sein, ward entgegnet, dass Matth. 23, 34 der Herr von Verfolgungen seiner Propheten und Gesandten, nämlich seiner Apostel, durch die Juden rede, von diesen aber die montanistischen Prophetinnen nichts erlitten hätten (Eus. V, 16, 12. Did. III, 41, 3). Sie seien vielmehr die falschen Propheten, vor denen der Herr gewarnt. Die Ekstase im Sinn völliger Bewusstlosigkeit des Weissagenden sei etwas der ganzen Prophetie des Alten wie Neuen Testamentes Fremdes (Eus. V, 17, 3. Epiph. 48, 3—10). Die eigentliche Zeit der Prophetie sei bis auf Johannes gewesen, indem sie den noch zukünftigen Christus vorherverkündigte (Tert. de iei. 11, Philastr. 78 vgl. Can. Mur. 79: profetas conpletum numero) und durch sein Leiden besiegelt ward (Hier. ep. 41, 2). Doch gebe es auch eine neutestamentliche Prophetie. Paulus habe geweissagt, aber gerade vom Kommen derer in den letzten Zeiten, die dämonischer Irrlehre Raum geben, hindern ehelich zu werden und Enthaltung von Speise fordern (Epiph. 48, 8). Von Prophetinnen wisse wol die Schrift, aber diese neuen Prophetinnen sollten sich zunächst als solche erst durch Zeichen beglaubigen, und könnten sie selbst dieses, so gebürte ihnen doch nicht in der Gemeinde zu reden und zu lehren (Orig. a. a. O. Did. III, 41, 3), auch kenne die Schrift nicht in ihrem Namen verfasste Bücher (Did. ib.). Vielmehr sei gerade durch das zuerst verfürte Weib die Sünde in die Welt gekommen (Did. ib., Epiph. 49, 3). Sollte jetzt erst die Verheissung des kommenden Parakleten erfüllt sein, so hätten die Apostel des Geistes in warem Sinne entbehrt, wärend er doch seit dem Pfingstfest in ihnen wonte und sie ihn durch Handauflegung mitteilten (Joh. 20, 22. 14, 17. 1 Cor. 3, 16. Apg. 2, 14 ff. 8, 14 ff. vgl. Did. III, 41, 2. Hier. ep. 41, 1). Ihres Geistes Kraft zu beweisen, war für die Prophetinnen die rechte Zeit als kirchliche Männer ihn beschwören wollten. Die Forderung der Einehe und des

häufigeren Fastens mache für alle verbindlich was wol eine Tugend aber Sache der Freiheit sei (Epiph. 48, 9[1]). Eus. V, 18, 2. Hier. ep. 41, 3). Mit solchen gesetzlichen Ordnungen auf neutestamentlichem Boden, gössen sie den neuen Wein in alte Schläuche. Ihrer Blindheit dienend, würden sie fern vom christlichen Heil erfunden, da der Apostel die jüdische Rechtfertigung verwerfe und das fleischliche eitle Wesen[2]), aber die ware und volle Erkenntniss Christi bestätige, indem er sage: Das Alte ist vergangen, und siehe es ist alles durch Christum neu geworden. An die Stelle des Schattens ist nun die Fülle der Gnade getreten, an die Stelle des Irdischen das Himmlische (Phil. 75). Die Verweigerung der Wiederannahme Gefallener widerstreite dem Willen Gottes, der die Busse des Sünders wolle Ezech. 18, 23. Jer. 8, 4. 3, 22 u. LXX. (Hier. ep. 41, 3). Auch die Berufung der Montanisten auf ihre Martyrien beweise nicht die Warheit ihrer Lehre, denn Märtyrer fänden sich auch bei andern Häretikern, zumal die Marcioniten rümten sich, nicht wenige Märtyrer Christi zu besitzen, wärend sie doch Christum selbst nicht bekennen (Eus. V, 16, 21). — Tatsächlich verweigerten allmälig selbst katholische Märtyrer montanistischen die Gemeinschaft. Es war das erste Mal, dass selbst diesem Beweis christlicher Tugend bei rechtgläubigen Männern die Anerkennung von katholischer Seite versagt wurde.

Man war auch vielfach geneigt, die Tatsächlichkeit mancher montanistischer Martyrien zu bezweifeln. So war der Montanist Themison als Martyr eingekerkert worden, aber wieder frei gekommen. Die Katholiken gaben nun Bestechung als Grund seiner Freilassung an, was aber bei der schroffen Verwerfung des sich Loskaufens vom Martyrium durch den Montanisten Tertullian nicht warscheinlich ist. Bei den Montanisten stand er nun in noch grösserem Ansehen denn zuvor. Die,

---

1) *Ἐκβάλλουσι γὰρ τὸν δευτέρῳ γάμῳ συναφθέντα καὶ ἀναγκάζουσι μὴ δευτέρῳ γάμῳ συνάπτεσθαι. Ἡμεῖς δὲ οὐκ ἀνάγκην ἐπιτιθέαμεν, ἀλλὰ παραινοῦμεν — τὸν δυνάμενον.* Vgl. Tert. de pud. 1: durissime nos, infamantes paracletum disciplinae enormitate, digamos foris sistimus.

2) Offenbar im Galaterbrief; ein Zeichen, dass der nach Tert. de iei. 14 erhobene Vorwurf des galaticari auf Grund von Gal. 4, 10 f. und der (ib. 16) aus Matth. 9, 13. 12, 7 erhobene Einwand schon gegen den kleinasiatischen Montanismus geltend gemacht wurden.

welche einem Beschwören des Geistes der Maximilla wehrten, werden als *οἱ περὶ Θεμίσωνα* bezeichnet. Er selbst verfasste nun in Nachamung des Apostels[1]) ein katholisches Schreiben, in welchem er die neue Prophetie bezeugte und ihre Anerkennung verlangte (s. o. S. 18). Von Katholikern wurde ihm Habgier vorgeworfen[2]). — Ueberhaupt nahmen die Märtyrer bei den Montanisten eine hervorragende Stellung ein neben den Propheten (Eus. V, 18, 7). Ein gewisser Alexander, unter dem Prokonsul Aemilius Frontinus in Ephesus Märtyrer geworden, genoss hohe Verehrung[3]) und lebte in langjähriger naher Verbindung mit einer Prophetin[4]). Von katholischer Seite wurden freilich die schlimmsten Anschuldigungen gegen ihn laut und seine Verurteilung nicht auf sein christliches Bekenntniss, sondern auf seine Räubereien zurückgefürt, seine Freilassung auf Täuschung der ephesinischen Christen[5]). Aber auch gegen die Propheten selbst erhob man ja die heftigsten Vorwürfe der Habsucht wie weltlichen Treibens (Eus. V, 18, 7. 11). Der Bruch zwischen Montanismus und Grosskirche war ein unheilbarer geworden.

Auch der Montanismus hatte sich als selbständige Gemeinschaft zu consolidiren begonnen. Er trug Sorge für eine allen montanistischen Kirchen gemeinsame Organisation, zunächst vielleicht nur zum Zweck besserer Propaganda für seine Ideen. Apollonius vindicirt eine solche Organisation Montanus selbst (Eus. V, 18, 2). Er habe Männer geordnet, welche Gaben von den Anhängern der neuen Prophetie einzuziehen hatten (*ὁ πραχτῆρας χρημάτων καταστήσας*). Es galt dabei das Interesse

---

1) Rufinus: apostolicae sibi aliquid auctoritatis assumens.

2) Apollonius sagt von ihm Eus. V, 18, 5: *ὁ τὴν ἀξιόπιστον πλεονεξίαν ἠμφιεσμένος.* Das heisst nicht, dass er sich einer durch einen guten Schein beschönigten Habsucht (so z. B. Valesius), sondern dass er sich tatsächlich völlig der Habsucht ergeben habe.

3) Eus. V, 18, 6: *ᾧ προσκυνοῦσι καὶ αὐτῷ πολλοί.*

4) Ib. *ᾧ συνεστιᾶται* (sc. *ἡ προφῆτις*). 18, 10.

5) Ib. 18, 9. Das öffentliche Archiv des prokons. Asien bezeuge seine Räubereien, die er, bereits Montanist, verübt habe, *καὶ τὰ ἄλλα τολμήματα,* wegen derer er bestraft worden. Seine eigene Gemeinde habe sich geweigert, ihn anzunehmen. Interessant ist Hipp. philos. IX, 12 zu vergleichen.

der montanistischen Gemeinschaft (Apoll. ib.: *ὁ ἐπ' ὀνόματος προσφορῶν τὴν δωροληψίαν ἐπιτεχνῶμενος*). Vermutlich waren es freiwillige Gaben, wie einst in den apostolischen Gemeinden. Die so gewonnenen Summen dienten den Evangelisten der neuen Prophetie zur Besoldung[1]), sei es zum Zweck der ungehinderteren Verkündigung des Wortes, sei es, damit sie sich nicht durch irdische Arbeit profanirten und kein persönliches Eigentum besässen. — Das bischöfliche Amt blieb auch in den montanistischen Gemeinden erhalten. Wärend nun aber in der katholischen Kirche der Bischof bald eine über die anderen Kleriker sehr hervorragende Persönlichkeit ward, hiessen bei den Montanisten auch die Geistlichen der Landgemeinden Bischöfe[2]). Daher kann Hieronymus von Cenonen als den Zweiten in der hierarchischen Rangordnung der Montanisten reden[3]). An der Spitze dieser Hierarchie aber gibt er an die Patriarchen zu Pepuza. Wol noch zu Lebzeiten Montans (so Apoll.) wurden Pepuza und Tymion, zwei kleine Städte Phrygiens, der örtliche Mittelpunkt des montanistischen Kirchenwesens. Jerusalem soll Montan diese Orte genannt haben[4]), eine Angabe, die warscheinlich darauf beruht, dass Pepuza als heiliger Ort geehrt und dort das Herabkommen des neuen Jerusalems erwartet wurde (Epiph. 49, 1). Die Gläubi-

---

1) Eus. V, 18, 2: (*Μοντανὸς*) *ὁ σαλάρια χωρηγῶν τοῖς κηρύττουσιν αὐτοῦ τὸν λόγον.* Hieraus erwuchs dann der Vorwurf von Habsucht gegen die Leiter des montanistischen Kirchenwesens; Apoll. bei Eus. V, 18, 7: *Δείξομεν — τοὺς λεγομένους παρ' αὐτοὺς προφήτας καὶ μάρτυρας μὴ μόνον παρὰ πλουσίων, ἀλλὰ καὶ παρὰ πτοχῶν καὶ ὀρφανῶν καὶ χηρῶν κερματιζομένους.*

2) Sozom. VII, 15: *Ἐν ἄλλοις δὲ ἔθνεσίν ἐστι ὅπη καὶ ἐν κώμαις ἐπίσκοποι ἱεροῦνται, ὡς — παρὰ τοῖς ἐν Φρυγίαις Ναυατιανοῖς καὶ Μοντανίσταις.*

3) Ep. 41: Habent primos de Pepusa Phrygiae patriarchas: secundos quos appellant cenonas: atque ita in tertium — locum episcopi devolvuntur. Einige Handschriften bieten iconomos, was Vallarsi auf *οἰκονόμος* zurückfüren will. Gerade jene die geschäftliche Verbindung mit der centralen Leitung aufrecht erhaltenden Männer konnten grössere Bedeutung erlangen. Doch waren es wol zunächst Gefärten der Propheten, wie Themison, Alexander (V, 16, 17. 18, 6).

4) Eus. V, 18, 2: *ὁ Πεπούζαν καὶ Τύμιον Ἱερουσαλὴμ ὀνομάσας, — τοὺς πανταχόθεν ἐκεῖ συναγαγεῖν ἐθέλων.*

gen von allen Orten sollten sich daher dorthin versammeln (s. v. A.), offenbar um bei der Wiederkunft Christi gegenwärtig zu sein. Alljärlich kam man hier zusammen zu bestimmter festlicher Feier, zuerst gemeinsam fastend dann sich gemeinsam freuend (s. o.). Hierbei geschah es, dass jene Fackeln tragenden weissgekleideten, weissagenden Jungfrauen, das Bild der auf den Herrn wartenden Kirche (o. S. 76), methodistischer Weise alles zu einem Klagen und Weinen der Busse fürten, dem hernach eine Zeit der Freude folgte (Epiph. 48, 2).

Ob dies Fest mit der Osterfeier zusammenfiel, bei welcher ja auch in der katholischen Kirche das gemeinsame Fasten durch das Freudenmal zum Gedächtniss der vollbrachten Erlösung abgelöst wurde, lässt sich nicht sagen. So steht auch dahin, wann die eigentümliche Zeit der Osterfeier bei den Montanisten Eingang gefunden, welche später von ihnen bezeugt wird. Sozomenos berichtet von ihnen, dass sie tadelten die sich vielgeschäftig um den Mond bei Bestimmung der Osterzeit Kümmernden. Nur an den Umlauf der Sonne habe man sich rechter Weise zu halten. Die einzelnen Monate setzten sie dabei zu 30 (resp. 31, Valesius) Tagen an. Mit dem Frülingsäquinoktium aber beginne das Jar, nach römischer Rechnung am 9. vor den Kalenden des April. Da seien nämlich (als am 4. Schöpfungstag) die beiden Leuchten geworden zur Unterscheidung von Zeiten und Jaren, daher nach 8 Jaren der Monatsanfang für Sonne und Mond der gleiche sei. Von diesem 9. vor den Kalenden des April an rechnend, erhielten sie als 14. Tag den 8. vor den Iden des April. An diesem Tag wurde Ostern gefeiert, wenn es zugleich ein Sonntag war, wenn nicht, so am folgenden Sonntag. Denn es stehe geschrieben vom 14. bis zum 21.[1]). — An Sozomenos schliessen sich

---

1) H. e. VII, 18: *Μοντανισταὶ δὲ, οὓς — Φρύγας ὀνομάζουσι — —, τοῖς ἐπὶ τούτῳ (τῷ πάσχα) τὸν τῆς σελήνης δρόμον πολυπραγμονοῦσι μέμφονται. Φάσι δὲ χρῆναι μόνοις τοῖς ἡλιακοῖς ἕπεσθαι κύκλοις τοὺς ὀρθῶς ταῦτα κανονίζοντας. — Ἄρχεσθαι δὲ τὴν πρώτην ἀπὸ τῆς ἐαρινῆς ἰσημερίας, ἣ ὁρηθείη ἂν κατὰ Ῥωμαίους πρὸ ἐννέα καλανδῶν Ἀπριλλίων. — Ἀπὸ γὰρ τῆς πρὸ ἐννέα καλανδῶν Ἀπριλλίων, ὡς ἀρχῆς οὔσης κτίσεως ἡλίου καὶ πρώτου μηνὸς, ἀναλογίζονται τὴν εἰρημένην ταῖς ἱεραῖς γραφαῖς τεσσαρεσκαιδεκαταίαν. Καὶ ταύτην εἶναι λέγουσι τὴν πρὸ ὀκτὼ ἰδῶν Ἀπριλλίων· καθ' ἣν ἀεὶ τὸ πάσχα ἄγουσιν, εἰ συμβαίη καὶ τὴν ἀναστάσι-*

die Angaben des Pseudochrysostomus an[1]), dass am 14. des ersten Monats die Montanisten das Pascha feierten, one dabei den Neumond irgendwie zu berücksichtigen. Das Gleiche besagt die Bemerkung der Vita Polycarpi per Pionium, dass die Montanisten ausserhalb der Zeit der Azymen Ostern feierten[2]). — Hilgenfeld (a. a. O. S. 395 ff.) hält nun dafür, dass die Montanisten hierbei wirkliche Quartodecimaner, die sie früher gewesen, geblieben seien, nur mit Umsetzung des jüdischen Monatstages in einen festen Tag des römischen Kalenders. Aber nach einer so durchgreifenden Veränderung kann von ihnen nicht mehr als von Quartodecimanern die Rede sein, noch ganz abgesehen davon, dass sie ihr Osterfest immer an einem Sonntag feierten. Vielmehr begegnet hier insofern schroffer Antijudaismus als rücksichtslos mit dem Charakter des A. T. als eines christlichen Buches Ernst gemacht ist[3]). Man kann vermuten, dass die Montanisten diese eigentümliche Zeit der Osterfeier erst spät angenommen haben; etwa seit das Nicänische Concil einer einheitlichen Weise innerhalb der katholischen Kirche zur Herrschaft verholfen. Sie war für die Montanisten vielleicht auch durch den Mangel an tüchtigen Kräften für die

---

μον αὐτῇ συνδραμεῖν ἡμέραν, [εἰ δὲ μή] ἐπὶ τῇ ἐχομένῃ κυριακῇ ἑορτάζουσιν. Dass das εἰ δὲ μή nach Epiphanius Scholasticus einzuschalten ist, haben schon Ussher und Valois gesehen. Mit Unrecht bestreitet es Hilgenfeld, der Paschastreit der alten Kirche, Halle 1860, S. 395 A. 1.

1) Hom. VII in Pascha. Opp. ed. Montf. T. VIII. App. p. 276 s.: Ἔστι τις ἄλλη αἵρεσις ἡ τῶν Μοντανιστῶν, ἥ τις δῆθεν μὲν ἀπολύεται τὸ μετὰ Ἰουδαίων ποιεῖν, ἀφέστηκε δὲ σὺν τούτῳ καὶ τῆς ἐκκλησίας εἰς ἴδιον κίνδυνον· τεσσαρεσκαιδεκάτην γὰρ μηνὸς τοῦ πρώτου φυλάττει, τουτέστιν μηνὸς ἑβδόμου κατ' Ἀσιανούς, οὐ τεσσαρεσκαιδεκάτην δὲ σελήνης.

2) Boll. Jan. tom. II p. 696: Quibus verbis visus est docere voluisse apostolus (Panlus), neque extra azymorum tempus celebrandum esse pascha, ut quidam haeretici faciunt, praesertim Phryges, neque vero necessarium esse ut decima quarta luna peragatur. Auch diese Notiz verdanke ich Prof. Zahn.

3) Das Gesetz zeigt das am 14. geschlachtete Passalamm als ein Vorbild auf Christus, der an diesem Tag gestorben ist. Die rechte christliche Feier hat sich nun nicht mehr mit den Juden an die Berechnung des Mondes zu halten, sondern an die Sonne und daher am 14. des neuen Jares das Fest der Erlösung zu begehen oder an den folgenden Tagen gemäss Num. 28, 16 f.

Berechnung der Osterzeit nach einem schwierigeren Modus empfohlen. Aber der Umstand, dass Tertullian noch nichts von einem Unterschied zwischen Montanismus und Kirche in dieser Hinsicht weiss, beweist jedenfalls noch nicht gegen das Vorhandensein einer solchen Sitte zu seiner Zeit, wenn sie nur nicht eine specifisch montanistische war. Daher mag man wol geneigt sein, ihr in Berücksichtigung des naturgemäss dem aus der Kirche ausgeschiedenen Montanismus eignenden stabilen Charakters schon älteren Ursprung zuzuschreiben, wie ja schon Sokrates die Unterschiede in diesen Sitten auf verschiedenartige ältere Ueberlieferung zurückfürt (h. e. V, 22)[1]). Dass dann ein Zusammenhang zwischen ihnen und den Verteidigern der Sitte, das Fest des Leidens Christi am 8. vor den Kalenden des April, also auch an einem bestimmten Kalendertage, zu feiern (Epiph. 50, 2) — in Kappadocien allgemein —, besteht, ist zu bezweifeln. Aber sie repräsentiren dann eine in Phrygien von alters her heimische Weise, und kann bei den mit dem Aufkommen des Montanismus gleichzeitigen Streitigkeiten über die Osterfeier zu Laodicea in Phrygien (Eus. IV, 26, 3) und zwischen Apolinarius von Hierapolis und seinen Gegnern vielleicht ebensowohl an eine Differenz zwischen der in Kleinasien vorherrschenden[2]) quartodecimanischen Praxis und der später blos noch montanistischen, wie zwischen jener und der vom Abendland vertretenen gedacht werden.

Warscheinlich die hervorragende Stellung der montanistischen Prophetinnen, vielleicht auch die in älterer Zeit in dieser Hinsicht noch freiere Weise, brachte es mit sich, dass überhaupt den Frauen grössere Rechte im Gottesdienst des kleinasiatischen Montanismus eingeräumt wurden. Die Prophetinnen weissagten in der Gemeinde, und, wie es scheint, lehrten sie auch öffentlich (Did. III, 41, 3). Ja sogar Bischöfe und Presbyter sollen Frauen bei ihnen geworden sein unter Berufung darauf, dass in Christus nach Gal. 3, 28 weder Mann noch

---

1) Auch ist der achtjährige Cyklus die ältere Form gegenüber dem 19järigen; Ideler, Chronologie II, 226.

2) Hilgenfeld, Paschastreit. Bes. aber vgl. Schürer, die Passastreitigkeiten des 2. Jahrhunderts in Ztschr. f. hist. Theol. 1870 S. 182—284.

Weib sei (Epiph. 49, 2). Für die Ordination von Frauen zum Diakonenamt machten die Montanisten geltend, dass 1 Tim. 3, 11 unmittelbar nach den Diakonen der Frauen gedacht werde[1]). Dagegen steht die Angabe, die Montanisten hätten die Eva gerümt, weil sie zuerst vom Baum der Erkenntniss gegessen, im Widerspruch mit dem sonstigen Wesen des Montanismus und dürfte etwa auf dem Missverstehen einer montanistischen Argumentation oder einer spöttischen Bemerkung eines Antimontanisten durch Epiphanius beruhen[2]).

4. Der Ausgang des Montanismus in Kleinasien.

Um die Wende des 2. zum 3. Jarhundert konnte von einer völligen Ueberwindung des Montanismus noch nicht die Rede sein. Dies zeigt der heftige Angriff eines Apollonius, das Schreiben des Serapion, welches kirchliche Männer durch Anfürung zalreicher Zeugen dessen zu versichern nötig hatte, dass die ganze Kirche den Montanismus verworfen, das Bekenntniss des Anonymus, die ganze Gemeinde zu Ancyra von der neuen Prophetie aufs Stärkste ergriffen gefunden zu haben. Aber doch war die Zeit des Montanismus vorüber, mochte er noch hier und dort der Anhänger und Freunde viele zälen. Die Kirche war bereits zu fest gegründet in der Welt, sie hatte zu sehr Consistenz gewonnen in den irdischen Formen, um sich bestimmen zu lassen von dem bevorstehenden Zusammenbruch aller Dinge. Die Kluft zwischen Grosskirche und Separatistenkirche zeigte sich immer mehr unausfüllbar. Mochte die letztere noch so nachdrücklich fortdauernd sich als die echte Vertreterin des alten Glaubens mit dem ursprünglichen Besitz der Offenbarung behaupten[3]), und mitunter selbst von heidnischer Seite als solche bezeichnet werden[4]), von grosskirchlicher Seite wurde

---

1) Ambr. in 1. Tim. 3, 11: Cataphrygae occasionem erroris captantes, propter quod post diaconos mulieres alloquitur (Paulus), etiam ipsas diaconas ordinari debere —, defendunt.

2) Welche Bedeutung die Quintilla (Epiph. 49. 79, vgl. vielleicht Tert. de bapt. 1) für den Montanismus hatte, ist nicht klar. Vielleicht war sie eine Prophetin innerhalb des spätern Montanismus.

3) Vgl. die Bemerkung des Athanasius o. S. 53 A. 5.

4) Vgl. den Prokonsul in dem Martyrium des Achatius o. S. 55 Anm. 6.

immer bestimmter ihr die Gemeinschaft versagt. Auf der Synode zu Ikonium im zweiten Viertel des dritten Jarhunderts kam es zu einer Entscheidung. Man war zalreich versammelt, unter den Anwesenden befand sich Firmilian. Von der einen Seite wurde die dogmatische Orthodoxie der Montanisten geltend gemacht und daher für die von ihnen zur Kirche sich Wendenden Aufnahme one Wiedertaufe verlangt; waren sie doch in orthodoxer Weise getauft. Der Sieg blieb nach eingehender Verhandlung bei der gegnerischen Anschauung. Keinerlei Taufe sei als giltig anzusehen, wurde beschlossen, welche ausserhalb der Kirche erteilt worden, nicht blos die Häretiker auch die Schismatiker seien — offenbar weil von der Kirche, darum zugleich auch vom Heil getrennt — einer nochmaligen Taufe zu unterziehen[1]). — Allgemein freilich war das Verhalten der Kirche zum Montanismus durch die Beschlüsse der Synode zu Ikonium noch nicht bestimmt. Dies zeigt das Beispiel eines Dionys von Alexandrien (siehe oben S. 47). Aber doch ward der Montanismus immer entschiedener in die Stellung einer Sekte gedrängt, sein Platz ihm unter den Häresien angewiesen.

Fraglich ist, ob mit dem Montanismus in Zusammenhang steht das Auftreten einer Prophetin in Kleinasien um 236 (Ritschl S. 551 f.)[2]). Mannichfache öffentliche Unglücksfälle hatten disponirt, prophetischer Verkündigung Glauben zu schenken, namentlich hatten Erdbeben eine Christenverfolgung in Kappadocien und Pontus veranlasst. Die Prophetin redete in ekstatischem Zustand, predigte Busse, weissagte das nahe Weltende und wollte ihre Anhänger nach Jerusalem füren. Lange Zeit fand sie Beifall, zumal ihre Weissagungen über zu erwartende Erdstösse sich erfüllten. Selbst in den Reihen des Klerus gewann sie Anhänger. Auch gegen sie griff man zu exorcistischem Verfaren und rümte sich, sie so als dämonische überfürt

---

1) Ep. Cypr. 75 cp. 19 (I, 822 f.): Plane quoniam quidam de eorum baptismo dubitabant, qui etsi novos prophetas recipiunt eosdem tamen patrem et filium nosse nobiscum videntur, plurimi simul convenientes in Iconio diligentissime tractavimus repudiandum esse omne omnino baptisma, quod sit extra ecclesiam constitutum.

2) Tillemont II p. 462 identificirt die durch sie hervorgerufene Bewegung mit der durch den euseb. Anonymus zu Ancyra bezeugten.

zu haben, nur habe sie schlauer Weise bereits zuvor das Auftreten eines verkehrten und ungläubigen Versuchers, der also an ihr irre zu machen suchen werde, geweissagt. Sie soll selbst Eucharistie und Taufen vollzogen haben. So berichtet Firmilian an Cyprian (Cypr. ep. 75 cp. 10). Vielleicht ist sie mit der Quintilla des Epiphanius identisch.

Als dann der Novatianismus auch im Orient Vertreter fand, erwies sich namentlich Phrygien und seine Nachbarschaft als ein für ihn geeigneter Boden[1]). Schon oben wurde auf die Enthaltung der Phryger von weltlichen Vergnügungen hingewiesen. In Kappadocien blieb auch später die novatianische Praxis, keine Busse für Sünden nach der Taufe zu gewären, die herrschende (Socr. V, 22). Ob und in wie weit Beziehungen zwischen den Novatianern und Montanisten in Phrygien stattgefunden[2]), entzieht sich der Beurteilung. Doch wurde hier auch von Novatianern die montanistische Regel beobachtet, Wiederholung der Ehe nicht zu gestatten (ib.).

An der Ausnahmestellung, welche nachdem dem katholischen Christentum sich die Gunst der Weltherrscher zugewandt, die Novatianer gegenüber den andern von der Statskirche getrennten Parteien einnehmen durften, participirten die Montanisten jedoch nicht. Auch ihnen galt schon der Befehl Constantin d. Gr., den Häretikern ihre gottesdienstlichen Gebäude wegzunehmen und der katholischen Kirche zu übergeben, und sein Verbot privater wie öffentlicher Versammlung. Diese Anordnungen kamen auch zur Ausfürung in den andern Provinzen des Reiches. Aber in Phrygien und einigen benachbarten Provinzen nötigte die grosse Menge der Montanisten, die sich hier stets gefunden, von dem Vorhaben abzustehen (Sozom. II, 32). Zur Zeit des Epiphanius waren die Montanisten in Kappadocien, Galatien, Phrygien, Cilicien, selbst in Constantinopel verbreitet (Epiph. 48, 11). So kann auch Sozomenos zu seiner Zeit noch von vielen ihrer Anhänger in Phrygien berichten, trotz der häufigen gegen sie erlassenen Edikte. Ja gerade die notwendige Wiederholung derselben beweist, dass sie wenigstens zunächst ihren Zweck nicht erreichten. Aber doch war der Montanismus

1) Nach Philostorg. VIII, 15 p. 474 Vales. stammte Novatian aus Phrygien.

2) Vgl. Schwegler S. 306.

zu einem Anachronismus geworden und fürte nur noch eine eigentlich unberechtigte und daher auf die Dauer unhaltbare Existenz. Optatus in Afrika behandelt ihn als in vergangener Zeit überwundene Häresie. Auch scheint das sistematische Vorgehen der Statsgewalt unter diesen Verhältnissen doch endlich nicht one Erfolg geblieben zu sein. Im Jar 383 untersagte ihnen (den Taskodrugiten) ein kaiserliches Edikt gottesdienstliche Zusammenkünfte unter Warung jedoch ihrer bürgerlichen Rechte. Schärfer lautete schon das 398 ergangene Edikt des Arkadius und Honorius gegen den montanistischen Klerus[1]). Jedes Recht des Verkehrs in den Städten wird ihm genommen, auf das Halten von Versammlungen auf dem Land die Strafe ewiger Deportation gesetzt. Die Häuser, wo sie sich versammeln, verfallen dem Fiskus, wenn dies mit Vorwissen des Besitzers geschehen, wenn one dies, trifft den Verwalter die schwerste Strafe. Besonders berürt dieser Erlass auch die Bücher der Montanisten. Mit allem Scharfsinn sind sie aufzuspüren und zu verbrennen; auf ihr Verbergen ist die Todesstrafe gesetzt. So erklärt sich das Verschwinden der ganzen griechischen montanistischen Literatur, auch der Weissagungen der Propheten. — 407 wird gegenüber den Phrygern wie den Manichäern und Priscillianisten die Bestimmung getroffen, dass ihnen nihil ex moribus nihil ex legibus sit commune cum ceteris. Die Zugehörigkeit zu ihnen soll als öffentliches Verbrechen behandelt werden. Ihre Güter fallen ihren katholischen Anverwandten zu, die one Weiteres davon Besitz ergreifen können. Von jeder aktiven oder passiven rechtskräftigen Handlung sind sie ausgeschlossen, bei Lebzeiten wie in der Todesstunde, daher auch ihre Testamente one Giltigkeit, und montanistische Söne, so lang sie nicht katholisch werden, nicht erbberechtigt. Sklaven von Montanisten werden frei durch den Uebertritt zur katholischen Kirche. Auch den katholischen Besitzer eines Hauses, der ihre Versammlungen gestattet, trifft Confiskation, eventuell seinen Verwalter Züchtigung und Verschickung in die Bergwerke, selbst den nachsichtigen Verwalter der Provinz oder Vorstand der Stadt eine nicht unbedeutende Geldpön. Die Zulassung zum Kriegsdienst wird den Montanisten 410 verweigert. Ein Edikt 415 wiederholt mehrere die-

1) Eunomianae superstitionis haeretici seu Montanistae.

ser Vorschriften, indem es sich namentlich gegen den montanistischen Klerus und die gottesdienstlichen Zusammenkünfte wendet, und die dazu bestimmten Gebäude der katholischen Kirche überweist, nur dass dabei keine Aneignung von Privateigentum stattfinde.

Wenigstens in die Verborgenheit gedrängt ward der Montanismus durch diese energische Unterdrückung seitens des States, mochte er auch noch weiterhin in der Stille ein kümmerliches Dasein fristen. Mit dem 6. Jarhundert verschwinden seine Spuren aus der Geschichte.

B. Der Montanismus in Rom.

Nicht zum ersten Mal ward die abendländische Christenheit durch die Frage bewegt, wie gegenüber der in die Kirche eingedrungenen Sünde wares Christentum aufrecht zu erhalten und wiederherzustellen sei, als Anhänger der phrygischen Propheten auch hier Boden zu gewinnen trachteten. — Vermutlich schon zu Ende des ersten christlichen Jarhunderts, jedenfalls noch in der ersten Hälfte des 2., hatte der Hirt des Hermas durch prophetische Offenbarung Hilfe gegenüber dem Verderben in der Kirche zu bringen gesucht. Mit dem geschichtlichen Montanismus steht er nicht in Zusammenhang[1]). Von schismatischen Bestrebungen im Interesse der Reinheit der Kirche berichtet Irenäus. Er polemisirt gegen solche, welche durch das Vorhandensein blosser Namenchristen die Heiligkeit der Kirche aufgehoben sahen und deshalb die Gemeinschaft der Kirche darangaben, die somit unter dem heiligen Vorwand des Eiferns für die Sache Gottes Zwiespalt in die Kirche hineintrugen und um des geringen Anstosses willen den grossen und herrlichen Leib Christi zerteilten und so viel an ihnen zu nichte machten (adv. haer. III, 11, 9. IV, 33, 7; o. S. 23 f.). In denen, welche sich von dem bischöflichen Amt emancipirten und einen Separatismus pflegten, erblickt Irenäus nahezu Häretiker, jedenfalls hochmütige und selbstgefällige oder aber gewinnsüchtige Leute. — Bleibt es hier unklar, wo die bekämpften Separatisten zu suchen sind, so hat Irenäus in seinem Brief *περὶ σχίσματος* sich direkt an einen zu Rom ausgetretenen Schismatiker, Blastus, ge-

1) Vgl. Beil. 2; Zahn, Der Hirt des Hermas S. 356 ff.; Harnack, Patr. app. opp. III p. LXXXII und Realenc. VIII, 420.

wandt (Eus. V, 15, 20). Aber von diesem ist nur sicher bezeugt, dass er als Quartodecimaner von der Kirche geschieden war (Pseudotert. 22), die Kunde, dass er Montanist gewesen stammt aus trüber Quelle (Pacian, o. S. 48).

Auch dass schon Soter gegen den Montanismus aufgetreten sei (Praed. 26 f.), lässt sich zuverlässig nicht erweisen (o. S. 52). Jedenfalls aber hatte schon um 177 die abendländische Kirche zu Rom wie Lyon (Eus. V, 3) in der Frage der neuen Prophetie Stellung zu nehmen. Man scheint sie anfänglich nicht ungünstig beurteilt zu haben (o. S. 25 f.). Die lugdunensischen Märtyrer suchten zu vermitteln und den kirchlichen Frieden herzustellen und wirkten in gleichem Sinn auf den römischen Bischof Eleutherus ein. Vermutlich war es damals, wo denn auch der römische Bischof den neuen Propheten das Wort redete (wie Tert. adv. Prax. 1 berichtet, sie direkt anerkannte) und bereits dahin lautende litterae pacis nach Kleinasien abgesandt hatte (o. S. 140). Da traf Praxeas, ein kleinasiatischer Confessor in Rom ein, der auf Grund eigener Anschauung über den Montanismus berichten konnte. Höchst Nachteiliges muss er von den neuen Propheten und ihrer Lehre ausgesagt haben. Zugleich wies er auf die Autorität des römischen Stules[1]) hin, welche also nicht dulde, erst aus der Ferne die vollkommene Warheit zu erholen. Der Bischof ward ungestimmt und rief seine litterae pacis zurück.

Die Autorität des römischen Stules wurde auch geltend gemacht, als der Montanismus in Rom selbst feste Wurzel zu fassen suchte, wie es scheint besonders durch die Tätigkeit des hervorragenden Montanisten Proklus. Wann dieser nach Rom gekommen, ist unbestimmt; gewiss ist, dass unter Bischof Zephyrinus ein gewisser Gajus einen Dialog mit ihm hatte und denselben hernach — vielleicht in modificirter Form — aufzeichnete (o. S. 34 ff.). Die Autorität des apostolischen Stuls zu Rom und des reich prophetisch begnadigten Kleinasien treten sich hier gegenüber (o. S. 137). Von Seiten des Gajus ward vermutlich selbst die Apokalypse zurückgewiesen, weil die chiliastischen Hoffnungen der Montanisten begünstigend. Fast scheint es, dass auch dem Hebräerbrief von Gajus opponirt wurde, wenigstens

1) Vgl. „Die Schriften Tertullian's S. 89.

berichtet Eusebius ausdrücklich, dass Gajus blos 13 paulinische Briefe nenne. Gewiss ist, dass die für die Kirche massgebenden Schriften, der Schriftkanon, bei dieser Verhandlung in Frage gekommen. Denn gegen das Abfassen neuer heiliger Schriften wendet sich Gajus als gegen eine dreiste Anmassung und stellt solchen gegenüber die apostolischen Schriften (o. S. 17 A. 1) als alleinige Autorität.

Diese Polemik gegen eine Vermehrung des Kanons durch nachapostolische prophetische Schriften charakterisirt auch den sog. Canon Muratori. Auch er erblickt in der Literatur der apostolischen Zeit die allein massgebende Norm christlichen Glaubens und Handelns. Daher will er von einer Kanonicität des Hirten des Hermas nichts wissen. Unter den prophetischen Schriften findet er keinen Raum, denn ihre Zal ist abgeschlossen — sie gehören der alttestamentlichen Zeit an —, und unter die apostolischen Schriften gehört er nicht, weil nicht der apostolischen Zeit entstammend, sondern erst in gegenwärtiger Generation verfasst, wärend der Bruder seines Autors römischer Bischof war. Nur private Verlesung soll ihm gewart bleiben[1]). Es muss demnach von anderer Seite dem Hirten kanonische Autorität vindicirt worden sein, und der Fragmentist sieht sich genötigt, dagegen aufzutreten. Hiemit scheinen Verhandlungen über die Schrift des Hermas angedeutet, von denen Tertullian ausdrücklich berichtet. Wärend dieser noch de orat. 16 den Hirten als Schrift bezeichnet und seine Ordnungen für bindend anerkennt (Zahn S. 11, Harnack S. XLVIII), schliesst er als Montanist de pud. ihn entschieden von der Schrift aus und beruft sich darauf, dass auch von jeder katholischen Kirchenversammlung der Hirt unter die apocrypha et falsa gezält werde[2]). Um 200 hat man demnach auf Versammlungen der abendländischen Kirche die Frage nach der Dignität des Hirten behandelt und ihm seinen Platz ausserhalb des Kanons angewiesen, mochte man ihm auch prophetischen Charakter vollkommen

1) Zahn, Gött. gel. Anz. 1878 S. 36 f. Harnack, Zeitschr. f. K.-G. III S. 401.

2) Cp. 10: si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum, etiam vestrarum, inter apocrypha et falsa iudicaretur, adultera et ipsa et inde patrona sociorum. Vgl. auch cp. 20: Et utique receptior apud ecclesias epistola Barnabae illo apocrypho Pastore moechorum.

zugestehen (Harn. XLIX). Es ist warscheinlich, dass bei diesen Bestimmungen über den Umfang des Kanons die Rücksicht auf den Montanismus nicht ferngelegen hat. Mit der Beschränkung des kanonischen Charakters auf Schriften der apostolischen Zeit, war von vornherein der montanistischen Prophetie ihre eigentliche Bedeutung genommen. Der muratorische Fragmentist weist dieselbe aber auch direkt zurück (o. S. 16 A. 4).

In Rom sah sich auch Hippolyt veranlasst, gegen die Montanisten polemisch aufzutreten (o. S. 36 ff.) in besonderen Schriften wie in seinen allgemeinen häresiologischen Werken, in den Philosophumenen jedoch nur noch ganz kurz. Aus ihnen und Pseudotertullian erhellt aber, dass an den monarchianischen Kämpfen, die zu Anfang des 3. Jarhunderts die römische Kirche bewegten, auch die Montanisten unter Proklus und Aeschines teilnahmen. One Zweifel sind auch die römischen Montanisten nicht gleichgiltig gegenüber der weltförmigen Kirchenpolitik Kallists geblieben, welche zum Schisma Hippolyts fürten. Im Einzelnen aber ist ihre Beteiligung daran nicht bekannt, und die Schismatiker schlossen sich ihnen nicht an. Der Montanismus scheint hier in Rom keine Bedeutung erlangt zu haben und kein wichtiger Faktor des kirchlichen Lebens geworden zu sein.

Wenn später noch einmal eine Nachricht von einem bemerkbaren Auftreten der Montanisten in Rom auftaucht (Praed. 86), so sind dies solche, die nur in die römische Gemeinde übergesiedelt waren aus einer andern Gemeinde des Abendlandes, wo der Montanismus festern Fuss gefasst, aus Karthago, und sie tragen den Namen des Mannes, der dort dem Montanismus Bedeutung und längere Dauer verliehen, Tertullians. Unter dem Usurpator Maximus war eine Tertullianistin Oktaviana, eine vornehme Römerin, Gemalin des dem bei Maximus einflussreichen Dux Arbogast eng verbundenen Hesperius, nach Rom gekommen und hatte in ihrem Gefolge einen Presbyter der Tertullianisten. Es muss ein Mann hervorragender Gaben, besonders auch durch Beredsamkeit ausgezeichnet, gewesen sein[1]). Durch ein sacrum scriptum des Kaisers erlangte er das Recht zur öffentlichen Cultusausübung ausserhalb der Stadtmauern und setzte dies ins Werk an der Stätte des Martyriums des Pro-

1) haec Octaviana adduxit secum quendam tergiversatorem versutumque daemonem, cui vix centum occurrerent verbosanti.

cessus und Martinianus, welche er als Phryger dem Tertullian und sich vindicirte. Er fand Anklang beim Volk. Aber nach der Besiegung des Maximus durch Theodosius musste er mit seiner Gönnerin fliehen und mit ihm hatte auch der Montanismus in Rom für immer sein Ende.

C. Der Montanismus in Nordafrika.

In Nordafrika, an Tertullian machte der Montanismus seine wertvollste Eroberung. Was Tertullian dem Montanismus zugefürt, ist deutlich aus seinen Schriften zu erkennen. Es waren nicht etwa zufällige Differenzen mit dem römischen Klerus [1]), sondern innere Sympathie mit den asketischen Tendenzen des Montanismus. Schon in der katholischen Periode seines Lebens vertritt er dem Montanismus verwandte Anschauungen, und auch seine Anerkennung der neuen Propheten wird ihm nur zum Ausgangspunkt einer Entwicklung, die ihn, wie es scheint, in immer schrofferen Gegensatz zur katholischen Kirche fürt. Ein Beweis, wie auch in Afrika der Montanismus nicht etwas blos von aussen Importirtes ist, sondern aus den Verhältnissen der in eine geschichtliche Entwicklung eintretenden Kirche hervorgewachsen.

Tertullians Montanismus knüpft an an seine Auffassung vom Wesen des Christentums und der Aufgabe des Christen. In der Taufe hat der Gläubige die Versiegelung seines Glaubens durch die Vergebung der Sünden erhalten (bapt. 1. 6, paen. 6 vgl. idol. 12), nachdem er bereits innerlich durch die Busse von Sünden gewaschen war (paen. 6), und ist mit dem heiligen Geist gesalbt worden (bapt. 8. 9). Der ausschliessliche Weg zum Heil ist ihm nun eröffnet (bapt. 1. 12 ff.). Jetzt ist er auch zur Erkenntniss der Warheit gelangt, denn er kennt den Lehrer der Warheit, hat insonderheit die heilsame Disciplin erkannt und ist zu warer Tugend befähigt (apol. 46, paen. 3, cult. fem. II, 1. 10), wie denn gerade je vollkommener eine Tugend ist, ihr Besitz um so ausschliesslicher von Gott gegeben werden muss (pat. 1). Nun hat er aber auch die Verpflichtung

1) So Hier. catal. 53: Hic cum usque ad mediam aetatem presbyter ecclesiae permansisset, invidia postea et contumeliis clericorum Romanae ecclesiae ad Montani dogma delapsus etc. Die Bemerkung hat vielleicht blos ihren Grund in Stellen wie pud. 1, cor. 1.

eines miles Christi übernommen (bapt. 18 [1]), paen. 6) und eine vollkommenere Gerechtigkeit zu bewären als jede ausserchristliche. Seine Aufgabe ist daher eine völligere und umfangreichere Gesetzeserfüllung als sie selbst im alten Testament vorhanden war. Denn gerade darum ist das Joch des Gesetzes erleichtert worden, um desto besser die christliche Gerechtigkeit leisten zu können (idol. 24 vgl. mon. 7). Jene Erweiterung des Gesetzes für den Christen besteht aber darin, dass es sich einerseits nicht blos auf die Tat, sondern auch auf Wort und Gesinnung richtet (idol. 2, paen. 3, pat. 6, cult. fem. II, 2), dass andererseits die Herzenstugend auch äusserlich in Erscheinung und Verhalten sich kundgeben soll (cult. fem. II, 13, pat. 13). Die Liebe zum Nächsten befasst in erster Stelle der Diensteid des Christen (pat. 12). Er hat aber auch bei der Taufe widersagt dem Teufel und allem seinem Pomp und diesem Gelübde nun nachzukommen durch Enthaltung von allem weltlichen Wesen (ad mart. 2). Allerdings sind ja die Dinge dieser Welt Werke Gottes, aber sie sind durch den aemulus Dei interpolirt und in das Böse verkehrt (spect. 2) [2]), was namentlich dort der Fall ist, wo eine künstliche Fälschung der Natur vorliegt (cult. fem. I, 8. II, 5. 10), wie überhaupt alles der Fiktion gewidmete Gott missfällig ist (spect. 22 f.). Daher ist der Gebrauch der irdischen Dinge nicht blos dort eingeschränkt, wo ein ausdrückliches Verbot der Schrift vorliegt (spect. 3). Vielmehr ist alles dem Christen untersagt, was irgendwie zur concupiscentia saeculi in Beziehung steht, es ist Idololatrie und somit Verleugnung der Taufverpflichtung (idol. 2). Dem Taufgelübde widerspricht, an Schauspielen irgend welcher Art teilzunehmen (spect. 4. 24) [3]), da sie aufs Engste mit Idololatrie verknüpft sind (ib.

1) Si qui pondus intelligant baptismi, magis timebunt consecutionem quam dilationem.

2) Illa vis interpolatoris et aemulatoris angeli — — universam substantiam eius — pariter cum ipso (homine) in perversitatem demutavit adversus institutorem. Vgl. cor. 6.

3) Si omnia (in den Schauspielen) propter diabolum instituta et ex diaboli rebus instructa monstravimus (nihil enim non diaboli est, quicquid Dei non est vel Deo displicet) hoc erit pompa diaboli adversus quam in signaculo fidei eieramus. Quod autem eieramus neque facto neque dicto neque visu neque prospectu participare debemus.

5—13), wie denn auch alles, was der Schauspielbesuch mit sich bringt, mit dem christlichen Geist, den Zielen und Aufgaben des Christen, unvereinbar ist (ib. 15—21. 25). Wie dieses Stück der Weltlust (ib. 14), so ist auch weltlicher Schmuck und Putz zu meiden (cult. fem. I, 8) oder doch möglichst einzuschränken (ib. II, 9). Die Christin, die Magd Gottes, bedarf nicht der Körperschönheit und des Schmuckes, weil sie das Geistliche sucht (ib. II, 3). Bevor sie Christin wurde hat sie genugsam der Welt genossen, nun verleugnet sie die Welt (ib. II, 9) [1]). Auch in der Pflege des Aeussern und in der Kleidung soll stets der Unterschied zwischen der Magd Gottes und der des Teufels hervortreten (ib. II, 1. 11). Gerade dazu hat Gott die Dinge der Welt gegeben, damit sich daran durch Enthaltung von dem Erlaubten die Disciplin seiner Knechte bewäre (ib. II, 10) [2]). Hat so der Christ Verzicht geleistet auf die Weltlust, so meidet er auch in seiner beruflichen Tätigkeit in der Welt jeden Hauch der Idololatrie schon von ferne gleich der Pest, und nach der Taufe gilt keine Entschuldigung mehr durch irgend eine Rücksicht (idol. 12). Jede Kunst, jeder Beruf, jedes Geschäft den Idolen dienend ist Idololatrie (ib. 11). Götterbilder oder irgend etwas zu ihrem Schmuck anfertigen widerspricht, abgesehen von allem andern (ib. 3—5), unserm Diensteid, in welchem wir dem Teufel und seinen Engeln widersagt haben (ib. 6). Ebenso der Handel, welcher dem Dienst der Götter Mittel darbietet, wie überhaupt jeder Handel bedenklich ist (ib. 11). Hatte die Astrologie eine gewisse Berechtigung bis auf Christus, so nun nicht mehr (ib. 9). Lehrmeister an Schulen kann der Christ nicht sein, weil er dann in Beziehung treten muss zu Lehre und Dienst der Götter (ib. 10). Der Faneneid des Kriegers ist unvereinbar mit dem Christo geschworenen (ib. 19). Eine Machtstellung im Weltstate stimmt, auch abgesehen von der kaum vermeidlichen Beteiligung am Götterdienst, nicht mit der Nachfolge des armen Lebens Christi. Christus hat weltlichen Rum abgewiesen und damit als Pomp des Teufels ver-

1) Itaque castigando et castrando ut ita dixerim saeculo erudimur a Deo.

2) omnia a Deo — tunc in saeculo posita, uti nunc essent, in quibus continentia servorum eius probaretur, ut per licentiam utendi continentiae experimenta procederent.

urteilt, dem der Christ widersagt hat. So stehen auch faktisch weltliche Macht und Würden Gott feindlich gegenüber (ib. 17. 18) [1]). An den öffentlichen Festlichkeiten hat sich der Christ nicht mit der Welt zu freuen, sich nicht durch Uebersendung von Ehrengeschenken und Bezalen von Schulden an den bei den Heiden üblichen Tagen der Welt gleichzustellen und den Menschen zu gefallen zu suchen (ib. 13—15), ja auch bei allen seinen Worten seines christlichen Diensteides eingedenk zu sein, damit nie der Unterschied zwischen ihm und den Heiden verwischt werde (ib. 20 ff.).

Demnach zeigt sich die vollkommenere Gerechtigkeit, zu welcher der Christ seit seiner Taufe befähigt und verpflichtet ist, darin, dass er auch auf das Verzicht zu leisten versteht, was in den Augen des Nichtchristen als durchaus Berechtigtes erscheint, dass er sich versagt, was er sich gestatten könnte, da kein ausdrückliches Verbot dafür vorhanden ist [2]). Was lag näher, als dass sich diese Gerechtigkeit auch in einer Beschränkung der leiblichen Natur und ihrer Ansprüche kund tat durch Kasteiung des Leibes durch Fasten und ganzen oder teilweisen Verzicht auf die Ehe. Das Fasten rümt der vormontanistische Tertullian als das Gott versönende Opfer der Selbstkasteiung (pat. 13). Als solches war es besonders Sache der Pänitenten (paen. 9), hatte also dort einzutreten, wo der Christ die geforderte Gerechtigkeit nicht geleistet und daher etwas zu erstatten hatte. Wo das Fasten one solchen Anlass geschieht, macht es den Christen und sein Gebet Gott um so mehr angenehm (orat. 18) [3]). Für die Einmaligkeit der Ehe aber tritt Tertullian bereits als Katholiker in einer besonderen Schrift ad uxo-

1) Vgl. apol. 21: Sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent necessarii saeculo, aut si et Christiani potuissent esse Caesares.

2) Hackenschmidt, D. Anf. d. cath. Kirchenbegriffs. 1874. S. 127: Die strenge Praxis, die Tertullian vertritt, beruht — auf seiner Ueberzeugung von dem Gegensatz zwischen dem natürlichen Leben u. dem neuen Leben nach d. Taufe u. von der Notwendigkeit, dass dieser Gegensatz stets zur Erscheinung komme.

3) Quando — magis conferenda cum fratribus pax est, nisi cum oratio commendabilior ascendit, ut ipsi de nostra operatione participent. Pat. 13: Haec patientia corporis precationes commendat, deprecationes affirmat. Vgl. ieiun. 10: Haec erit statio sera, quae ad vesperam ieiunans pinguiorem orationem Deo immolat.

rem I ein und zwar mit änlichen Gründen, wie hernach als Montanist (s. o.), ja er stellt das ehelose Leben als das engelgleiche hin [1]). Verboten ist ihm jedoch nur die Ehe mit einem Nichtchristen, wie ad ux. II zeigt. Wenn er hier nur die Gemeinschaft geistlicher Gaben in der Ehe zu rümen weiss, so hat dieses wenigstens teilweise seinen Grund darin, dass es sich um den Vorzug der christlichen Ehe gegenüber der heidnischen handelt. So erkennt er auch in der Flucht in der Verfolgung de pat. 13 noch nichts Tadelnswertes (o. S. 106 A. 3), und ad uxor. I, 3 erscheint sie wenigstens noch geduldet.

Man wird nicht mit Unrecht annehmen, dass die Bücher an seine Frau zu den spätesten unter Tertullians vormontanistischen Schriften gehören. Sie zeigen ihn bereits mit den Fragen beschäftigt, in denen ihm der Montanismus die endgiltige Entscheidung brachte. Um einen hernach zwischen Montanismus und Grosskirche in Afrika differenten Punkt bewegt sich auch die Auseinandersetzung über die Verschleierung der Jungfrauen in de orat. 22. Aber noch verlangt Tertullian nur Duldung der von ihm verteidigten strengeren griechischen Sitte neben der in Karthago herrschenden [2]). Durchweg tritt ja Tertullian für eine strenge Praxis im Gegensatz zu weltförmigem Christentum ein. Aber ein Gegensatz zur Mutter Kirche (orat. 2, bapt. 6, ad mart. 1) liegt ihm fern. Eiferte er gegen den Besuch der Schauspiele, so befand er sich nur in Uebereinstimmung mit der in christlichen Kreisen überhaupt vorherrschenden Anschauung [3]). So wird er auch bei seiner Opposition gegen weiblichem Luxus aus dem christlichen Bewusstsein der katholischen Kirche heraus reden. Aber die Notwendigkeit solcher Ermanungen beweisst, wie auch in den reichen und vornehmen Klassen das Christentum bereits Wurzel gefasst (cult. fem. I, 9. II, 9, ad ux. II, 8). Besonders zeigt de idololatria deutlich, welche Verhältnisse zu der durch den Montanismus bezeichneten Krisis trieben. Bei Vertretern der verschiedenartigsten Berufsarten hatte das Christentum Eingang gefunden (vgl. auch

1) Ad ux. I. 4: iam in terris non nubendo de familia angelica deputantur.

2) Ne compellantur velari, certe voluntarias prohiberi non oportet.

3) Vgl. Hauck a. a. O. S. 14 und meine Diss. „Die Schriften Tertullians S. 33 A. 22. S. a. Zahn, Acta Joannis LXXXIII A. 2.

apol. 1) und es fragte sich, wie weit man berechtigt sei, die apostolische Manung, dass jeder in dem Stande bleibe, darin er berufen worden, sich gelten zu lassen. Ueber die hier einzuhaltenden Grenzen konnten Differenzen nicht ausbleiben. Die Macht der Verhältnisse nötigte die Kirche — ob mit, ob wider Willen — die Schranken nicht zu eng zu ziehen. Dadurch aber gerieten die Anhänger schrofferer Bestimmungen in einen sich allmälig immer mehr verschärfenden Gegensatz zu ihr. Dass solche, die mit Idolenfabrikation zu tun hatten, nicht nur überhaupt in der Kirche, sondern selbst unter dem Klerus sich befanden, versetzt Tertullian in die tiefste Entrüstung (idol. 7). Mit dem Wunsche, dass keinerlei Götzendiener in der Kirche geduldet werde, schliesst er seine Schrift über die Idololatrie. Er stand auch nicht allein mit seiner Anschauung. Der Verschleierungsstreit zeigt eine nicht geringe (virg. vel. 3) Partei der Christen strengerer Observanz in Karthago. Zunächst ist es nur Einzelnes was bei Tertullian und seinen Gesinnungsgenossen Missfallen an der Kirche erregt, mit ihr selbst weiss er sich noch Eins. Aber doch beginnt er an der Kirche zu vermissen, was er gerade in ihr suchte, die Gemeinde wirklich Gerechter, und wenn daher von aussen eine Hilfe kommt, welche tüchtig scheint, die Kirche in den gebürenden Stand zu versetzen, so wird sie ihn bereit finden, sich ihrer zu freuen und zu einer Reformation der Kirche die Hand zu bieten oder aber selbst einen Riss mit den weltförmigen Elementen in der Kirche, wer sie auch seien, nicht zurückzuscheuen.

Mit dem Anspruch, eine Erneuerung der Kirche zu warer Gerechtigkeit herbeizufüren, trat aber die neue Prophetie nun auch in Karthago auf den Plan. Tertullian fiel ihr zu, nicht aber die Kirche als Ganzes, und der Riss war vorhanden. Schon früher muss Tertullian um die neue Prophetie gewusst haben, denn noch als Katholiker hatte er mit dem Gegner der Montanisten, dem Patripassianer Praxeas zu tun. Wie nun der Montanismus aufs Neue an Tertullian herantrat, wie er überhaupt nach Karthago kam, ist unbekannt; dass von Rom aus, höchst warscheinlich. Die Verfolgung des Severus hatte damals die Erwartung des Endes aufs Aeusserste gespannt (Eus. VI, 7) und so wol den Montanismus frisch belebt. Tertullian war damals bereits im Kampf für die Kirche und ihre Lehre gegen

die Gnosis begriffen, dennoch wandte er sich den neuen Propheten zu. Als über das Verhalten eines Kriegers, der sich durch Verweigerung der Bekränzung seines Hauptes den Kerker zugezogen hatte und dem Tode entgegenging, ein Zwiespalt in der karthagischen Gemeinde entstand, da trat Tertullian als Apologet des künen Kriegers, als des einzigen waren Christen unter der Schar, ein und erklärte, es fehle nur noch, dass man auch die Martyrien zu verwerfen trachte, da man mit den Prophetien desselben heiligen Geistes so getan. Er erwartet, dass man schon anfange sich zur Flucht von einer Stadt in die andere zu rüsten, voran die Hirten der Kirche (von denen er als episcopi eorum redet), Löwen im Frieden, Hirsche im Streit (cor. 1). Dieselbe Bitterkeit gegen den Klerus spricht sich aus in der Schrift de fuga in persecutione. Er geisselt das Fliehen der Diakonen, Presbyter, Bischöfe [1]) mit seinen verhängnissvollen Folgen für die Kirche [2]), und sieht im sich Loskaufen ganzer Gemeinden von der Verfolgung nur eine Vorsorge des Episkopats für den ruhigen Genuss seiner Herrschaft [3]). Auch hier gedenkt er der Verwerfung des Parakleten von Seiten der Männer der Kirche. In ihr sieht er den Grund für ihre Unklarheit in der wichtigen Frage nach der Flucht in der Verfolgung (fuga 1), wärend die den Geist, der in alle Warheit leitet, besitzen, weder in der Verfolgung fliehen noch sich loskaufen, indem sie den haben, der sie im Verhör vertritt und ihnen im Leiden hilft (fuga 14). Daher stützt er seine Darlegung auch durch Aussprüche des Geistes in der neuen Prophetie. — Wie de corona sich an die unter den Katholikern wendet, die für seine Ansicht zu gewinnen noch Aussicht vorhanden ist [4]), de fuga an seinen „Bruder Fabius“ gerichtet ist

---

1) Cp. 11: Sed cum ipsi auctores, id est ipsi diaconi et presbyteri et episcopi fugiunt, quomodo laicus intelligere poterit, qua ratione dictum: Fugite de civitate in civitatem.

2) Ib.: Quod (die Zerstreuung der Heerde) numquam magis fit, quam cum in persecutione destituitur ecclesia a clero.

3) Cp. 13: Hanc episcopatui formam apostoli providentius condiderunt, ut regno suo securi frui possent sub obtentu procurandi?

4) Cp. 2: Et ideo non ad eos erit iste tractatus quibus non competit quaestio, sed ad illos, qui studio discendi non quaestionem deferunt sed consultationem.

(cp. 1), so auch de exhort. cast. an einen christlichen Bruder. Auch diese Schrift also ist, obwol die montanistische Disciplin verteidigend, keine Streitschrift gegen die Kirche. Sie nimmt eine mittlere Stellung ein zwischen ad uxorem und de monogamia [1]) und vertritt die Einehe in milderer Form als das letztere Werk, obwol auch sie ein Wort der Prophetin Priska für geschlechtliche Enthaltsamkeit geltend macht (cp. 10).

Demnach hatten, als Tertullian und wol manche andere mit ihm der neuen Offenbarung zustimmten, in der karthagischen Gemeinde Auseinandersetzungen über deren Göttlichkeit stattgehabt. Die Gemeinde als Ganzes in Gefolgschaft ihres Klerus mit dem Bischof an der Spitze verweigerte der bereits in Kleinasien und Rom verworfenen neuen Prophetie die Anerkennung. Doch befanden sich auch unter diesen Katholikern solche, die mit der sittlichen Strenge des Montanismus sympatisirten, und bei denen deshalb wenigstens auf Zustimmung zur Disciplin des Parakleten noch zu hoffen war. Daher ist wol ein Riss geschehen durch die Annahme der neuen Offenbarung durch Tertullian und seine Genossen, aber kein Bruch erfolgt. Nur dem Klerus steht Tertullian voll Abneigung gegenüber. Auch nicht in Streitschriften wendet er sich gegen die Kirche, sondern nur für die strengere Sitte sucht er zu gewinnen. Dies der Stand des Montanismus in Karthago gegen Ende des Jares 202 [2]). Wärend Tertullian 197 noch als Katholiker die Kirche im Apologetikum verteidigt [3]) und als solcher sich zu den Märtyrern der Kirche wendet [4]), hat er, wie es scheint, etwa 201 oder 202 die neue Prophetie als Autorität anerkannt, one darum aus der Kirche ausgeschieden zu sein.

Die in de corona und de fuga erst gefürchtete Verfolgung brach in den Jaren 202—204 wirklich über die karthagische Kirche herein, wol nicht ohne Zusammenhang mit dem Edikt

---

1) Vgl. „Die Schriften Tertullians“ S. 57 ff.

2) „Die Schriften Tertullians“ S. 67 ff. Die Bedenken, welche aus dem Martyrium der Scyllitanen sich gegen die Abfassung von de corona um 202 oder 203 erheben, scheinen durch die Ausgabe der griechischen Uebersetzung der Akten durch Usener im Index scholarum Bonn. per menses aest. 1881 (mir noch unbekannt) beseitigt.

3) Ib. S. 13 ff. und Harnack in Ztschr. f. K. G. 1878 S. 576 ff.

4) „Die Schriften Tertullians“ S. 17 f. und 27 f.

des Severus, welches Christ zu werden im Jar 201 (Harnack S. 577 ff.) untersagt hatte. Der Gegensatz der Parteien ward dadurch wol zurückgedrängt, aber nicht ausgeglichen. Das Martyrium der Perpetua und ihrer Genossen, von einem Montanisten, der aber noch in der Kirche steht, vielleicht Tertullian, geschrieben [1]), enthält von Perpetua selbst aufgezeichnete Visionen, die ihr selbst und ihrem Bruder Saturus zu teil geworden. Geben sich diese Märtyrer gleich nirgends als Montanisten kund, stehen sie vielmehr vollkommen in kirchlicher Gemeinschaft, so beweisen jedoch schon jene direkt und zuversichtlich erbetenen Visionen eine Verwandtschaft mit dem Montanismus. Zugleich gedenkt eine Vision des Saturus cp. 11 f. des in der Kirche herrschenden Zwiespalts. Der Bischof Optatus und der Presbyter Aspasius, der Lehrer der Märtyrer als Katechumenen stehen nämlich getrennt und traurig, der Bischof zur Rechten, Aspasius zur Linken, und bitten die bereits vollendet erscheinenden Märtyrer um Herbeiführung einer Versönung. Und hernach ermanen Engel im paradiesischen Lustgarten jene zur gegenseitigen Vergebung und fordern vom Bischof Besserung seines Volks, seiner Gemeinde, die bei ihren Zusammenkünften ein Bild gewärt wie die über die circensischen Spiele streitenden Parteien [2]).

Vielleicht war es vornehmlich die Frage über die Verschleierung der Jungfrauen im Gottesdienst, welche die karthagische Gemeinde in zwei Lager gespalten und sie zu einem Bilde der Parteien des Circus gemacht. Jedenfalls beschäftigte und erregte diese Frage die Gemüter aufs Aeusserste. Da die strengere Sitte erfolgreiche Propaganda machte, so fasste man von gegnerischer Seite, welche die Leiter der Kirche für sich hatte, den Entschluss mit Gewalt einzugreifen. Dies rief Tertullians lateinische Schrift — eine griechische über den Ge-

1) „Die Schriften Tertullians“ S. 78 f. 82 f. Die Akten sagen: Die Kraft des Geistes ist nicht blos auf ein Zeitalter beschränkt, sie tut sich vielmehr in Martyrien, wie in Prophetien und Visionen kund s. o. S. 68 A. 1.

2) „Die Schriften Tertullian's“ S. 80 ff. Passio Perp. cp. 13: si quas habetis inter vos dissensiones dimittite vobis invicem. Et dixerunt Optato: Corrige plebem tuam; quia sic ad te conveniunt quasi de circo redeuntes et de factionibus certantes.

genstand hatte er schon früher geschrieben vgl. cp. 1 — de virginibus velandis hervor. Er schaut bereits im Geist die gewaltsam entschleierten Jungfrauen in die Kirche gezerrt und erblickt hierinnen voll Entrüstung eine Schändung derselben. Nicht mehr die Gewonheit, die überlieferte Sitte, nur die Warheit — auch vom Paraklet bezeugt — soll nunmehr das Wort haben und entscheiden.

Dass im Zusammenhang mit diesem Verschleierungsstreit, bei welchem den Jungfrauen der strengern Partei so Verabscheutes im öffentlichen Gottesdienst drohte, die cultische Gemeinschaft mit den Katholikern von den Montanisten aufgehoben oder ihnen versagt wurde, ist nicht unwarscheinlich [1]). Wenige Jare hernach ist jedenfalls die Trennung eine vollendete Tatsache. Die Schrift de anima cp. 9 zeigt, dass die montanistische Gemeinde ihre Gottesdienste gesondert feiert („Die Schriften Tertullians" 48 f.). Dies ist vermutlich zwischen 207 und 212, etwa 208 oder 209 (ib. S. 50. 52). Der Bruch aber fällt wol mehrere Jare früher, denn die Erzälung de anima 9 setzt schon eine längere Dauer des getrennten Gottesdienstes voraus, und die Schrift de anima überhaupt scheint in einer Zeit ruhigerer kirchlicher Verhältnisse geschrieben zu sein. Die Gottesdienste der Montanisten gleichen denen der Kirche. Sie bestehen in Schriftverlesung, Psalmengesang, Ansprachen und Gebeten. Von prophetischem Reden verlautet nichts. Aber nach dem Gottesdienst, nach Entlassung der Gemeinde verharrten deren Leiter, darunter Tertullian, um die Gesichte einer Visionärin, welche sie wärend des Gottesdienstes in ekstatischem Zustande schaute, sich eingehend erzälen zu lassen und zu prüfen — (s. o. S. 67 A. 4). Sie verkehrte in diesem Zustande mit Engeln, mitunter auch mit dem Herrn, hörte und schaute Geheimnisse, durchschaute die Herzen (1. Cor. 14, 25) und wies Heilmittel an. Der Inhalt ihrer Visionen wurde durch den des Gottesdienstes bestimmt. So geriet sie einmal in eine Verzückung als gerade über die Seele verhandelt wurde und schaute dieselbe als eine körperliche. — In diesen charismatischen Gaben sah man nur die Erfüllung dessen, was schon durch den Apostel

1) Vgl. „Die Schriften Tertullians" S. 53 f., 73 ff.

der Kirche zugesagt worden[1]); der Inhalt der Visionen erschien als göttlich offenbart. Doch wird die von Tertullian bezeugte Prüfung für diese Offenbarungen die Analogie des Glaubens gefordert haben, denn an ihr als der principalis regula als göttlich erkannt, hat der Geist der neuen Prophetie erst das Recht, Befolgung seiner Disciplin zu verlangen[2]).

Gerade hier in Karthago an Tertullians Beispiel zeigte sich, wie sehr der Montanismus nicht Bestreiter sondern Apologet des kirchlichen Dogmas war. Seine Bekämpfung der Gnostiker, welche Tertullian noch als Katholiker begonnen, erreichte gerade wärend seiner montanistischen Periode ihren Höhepunkt. Nun erst hält er sich für vollkommen befähigt, allen Schlichen der Häretiker zu begegnen, nun weiss er die rechte Mitte zu halten zwischen gnostischer Geistigkeit und weltkirchlicher Fleischlichkeit. Wie er der Weltkirche gegenüber irdische Lust zu bestreiten für seine Aufgabe erkennt, so die Weltweisheit gegenüber der Gnosis. Sollte selbst die Empfindung einer gewissen Verwandtschaft seiner asketischen Forderungen mit dem Gnosticismus ihn zur Verherrlichung der Leiblichkeit gereizt haben (adv. Mrc. I, 29), aus echt katholischem Bewusstsein heraus hat dennoch Tertullian in seinen Schriften wider die Gnosis geredet, und die Kirche hat sie als ihr Eigentum stets wert gehalten.

Dieser Kampf für die Kirche scheint das Bewusstsein der von ihr trennenden Differenzen nicht getilgt zu haben. In seiner Schrift gegen Marcion gedenkt Tertullian der Forderung der Einehe durch die spiritalis ratio des Parakleten, nur die Katholikern und Montanisten gemeinsame Anerkennung des Schöpfers zugleich hervorhebend. Und als Gegenstand des Streites zwischen Montanisten und Psychikern erwänt er die Ekstase der Propheten. Zwar selbst den reichen Anlass, welchen ihm die Behandlung von 1. Cor. 12 in adv. Marc. V, 8 geboten, benutzt er nicht, um seinen Montanismus auch nur

1) De an. 9: Hoc visio, et Deus testis et apostolus charismatum in ecclesia futurorum idoneus sponsor.

2) Mon. 2: Paracletus — ipsum primo Christum contestabitur qualem credimus cum toto ordine creatoris — — et sic de principali regula agnitus illa multa quae sunt disciplinarum revelabit, fidem dicente pro eis integritate praedicationis.

hervortreten zu lassen (gegen Lüdemann, der ihm dort mit besonderer Parrhesie das Wort geredet sieht). Aber mit Vorliebe zieht er am Schluss seiner dogmatischen Erörterungen noch das bestätigende und darum so notwendige Zeugniss des Geistes an (anim. 58, resurr. 63, Prax. 30). Zumal in adv. Praxeam, vielleicht einer seiner letzten Schriften [1]), beruft sich Tertullian wieder und wieder auf das Zeugniss des Parakleten. Ermöglichte ihm dies der Inhalt der neuen Prophetie, so hat sie nun doch auch schon viel ausschliesslicher sein Interesse in Anspruch genommen. Von den Psychikern ist er getrennt [2]), seine Gemeinde ist die der Anhänger des Parakleten.

Diesen allmälig verengten Gesichtskreis zeigen — wenn anders sie nicht, was weniger warscheinlich (s. o.), aus der ersten Glut der Erbitterung gegen die Kirche zur Zeit des Bruchs hervorgegangen sind — das Schriftenpar de monogamia und de ieiunio adv. psychicos. In der Unterwerfung unter die Forderung der Einehe und die Fastengebote des Parakleten besteht das ware Christentum. Wo ihnen der Gehorsam verweigert wird, herrscht eine fides animalis (iei. 1), psychischer, ja fleischlicher Esaussinn, dem das nicht gefällt, was des Geistes ist, ja der selbst den Lüsten des Fleisches lebt (iei. 17, o. S. 43 A. 2). Psychiker, Menschen blos der Seele und des Fleisches, ist daher ihre stehende Bezeichnung (o. S. 43 A. 2). — Die Gegensätze zwischen der montanistischen und der grosskirchlichen Gemeinde zu Karthago haben sich aufs Aeusserste verschärft. Von katholischer Seite bezeichnete man die montanistischen Forderungen als Neuerungen (mon. 2, iei. 1. 11. 14) unnötiger Art (iei. 11) oder gar auf Häresie oder Pseudoprophetie (mon. 2. 15, iei. 1. 11) beruhend. Es sei unleidliche Härte, wenn die Montanisten die 2. Ehe für Hurerei erklärten und die Digamen aus ihrer Gemeinschaft ausschlössen (mon. 2. 15 [3]), pud. 1).

---

1) Vgl. „Die Schriften Tertullian's S. 46 f. und bes. Lipsius, Jahrb. f. deutsche Theol. 1868, Ueber Tertullians Schrift gegen Praxeas.

2) Cp. 1: Et nos quidem postea agnitio paracleti atque defensio disiunxit a psychicis.

3) Quae igitur hic duritia nostra, si non facientibus voluntatem Dei renuntiamus? Quae haeresis, si secundas nuptias ut illicitas iuxta adulterium iudicamus? — Plane qui exprobrant nobis duritiam vel haeresim etc.

Mit Christus sei die vollkommene Offenbarung erschienen und nun in der kirchlichen Ueberlieferung vorhanden (mon. 2). Christus aber habe dem Stand unter dem Gesetz ein Ende gemacht und den Seinen ein leichtes Joch auferlegt, daher dürfe keine neue Prophetie mit neuen schweren Gesetzesforderungen hervortreten, denn das Gesetz und die Propheten bestanden nur zu Recht bis auf Johannes, jetzt habe der Christ nichts mehr damit zu schaffen (mon. 2. 7, iei. 2). Mit ihrem Verbot der 2. Ehe setzten sich die Montanisten in direkten Widerspruch mit 1. Cor. 7, 39, wo der Apostel sage, dass das Weib nach dem Tod des Mannes frei sei, wieder zu heiraten (mon. 11) [1]). So entschieden habe der Apostel die Wiederverheiratung freigestellt, dass er nur die Kleriker davon ausgenommen (mon. 12) [2]). In Bezug auf die Fasten aber gelte, dass nunmehr das Alte, Gesetz und Propheten, vergangen sei, die gesetzlichen Forderungen in Wegfall gekommen, wie schon Apg. 15 zeige; nur das Fasten vor Ostern sei nach Matth. 9, 15 noch verpflichtend, im Uebrigen habe ein jeder Freiheit (iei. 2). Stationen seien am Mittwoch und Freitag zu halten, aber nach der freien Neigung eines jeden und bis zur neunten Stunde, der letzten Gebetsstunde, wie das Beispiel des Petrus in der Apostelgeschichte 3, 1 zeige, der um diese Stunde mit Johannes zum Gebet in den Tempel gegangen sei (iei. 2. 10). Die Xerophagien endlich seien eine selbsterwälte eitle Neuerung, heidnischem Aberglauben aufs Innigste verwandt. Bei den Weihen des Apis, der Isis und der Magna Mater reinige man sich durch Enthaltung von gewissen Speisen. Der in Christo freie Glaube sei nicht einmal mehr zum Einhalten der vom jüdischen Gesetz vorgeschriebenen Enthaltung von gewissen Speisen verpflichtet. Ein für alle Mal habe vielmehr der Apostel alles, was der Fleischmarkt bietet, frei gegeben 1. Cor. 10, 25 (iei. 2. 9. 15. 16). Mit den Galatern schon seien sie vom Apostel Gal. 4, 10 gerichtet, denn galatisirend hielten sie für ihre Fasten Tage,

1) Haec (das notwendige Vergessen des ersten Gatten über dem zweiten) psychici volunt apostolum probasse aut in totum non recogitasse cum scriberet: Mulier vincta est etc. (1 Cor. 7, 39).

2) Adeo, inquiunt, permisit apostolus iterare connubium, ut solos, qui sunt in clero, monogamiae iugo astrinxerit.

Monate und Jare ein. Schon habe sie auch ausdrücklich der Apostel gekennzeichnet, indem er 1. Tim. 4, 1 ff. für die letzten Zeiten das Kommen solcher voraus verkündigte, welche gebieten nicht ehelich zu werden und sich der von Gott geschaffenen Speisen zu enthalten, Raum gebend verfürerischen Geistern, Lehren der Lügner, mit dem Brandmal im Gewissen (mon. 15, iei. 2. 15). Schon im Alten Testament aber bezeuge Jesaja 58, 4 f.: Nicht ein solches Fasten hat der Herr erwält, nicht Enthaltung von Speisen, sondern Werke der Gerechtigkeit, welche ihm lieber sind, denn Opfer (Ps. 51, 18). Der Herr aber im Evangelium habe auf all diese Skrupolosität im Essen kurz erwiedert, die Menschen verunreinige nicht was eingehe in den Mund, sondern was sie aus dem Mund hervorgehen liessen (Mr. 7, 15), wie er denn selbst auch gegessen und getrunken habe, dass man ihn einen Fresser und Weinsäufer gescholten (Matth. 11, 19). So lehre denn auch der Apostel 1. Cor. 8, 8, dass die Speise uns Gott nicht empfiehlt, und wir dadurch dass wir essen oder nicht essen vor Gott nicht besser oder schlechter sind (iei. 2. 15). Also die ganze Schrift trete den Forderungen der neuen Prophetie entgegen, und dieser sei somit das Urteil gesprochen. Im Glauben von ganzem Herzen und in der Liebe Gottes und des Nächsten als uns selbst bestehe das wäre Christentum und nicht in leeren Eingeweiden (iei. 2).

Diese Bestreitung des Montanismus blieb nicht one Erwiederung. Die ekstatische Form der neuen Prophetie wie alle ihre disciplinarischen Gebote hat Tertullian eifrigst verteidigt, besonders die Fastenordnungen in ganz massloser Weise. Der Schmerz darüber, in die Stellung eines Sektengliedes gedrängt zu sein, vielleicht auch eine Unruhe des Gewissens über die Trennung von der Kirche, scheint so übertäubt werden zu sollen. Der Paraklet ist berechtigt zu solchen Geboten und er vollendet nur alle bisherige Offenbarung (s. o.), da nun der Schwachheit des Fleisches keine Rücksicht mehr gebürt: Bei den Psychikern erblickt Tert. die grosse Menge, das kleine Häuflein der Montanisten enthält die waren Christen. Um nicht ihre fleischliche Genüsse zu verlieren, zerstören jene das Werk Christi (iei. 15), nennen Pseudopropheten die Prediger der Mässigkeit und Häretiker die sie Beobachtenden (iei. 12). Ihre Märtyrer

werden im Gefängniss gemästet und vermögen daher keine Martern zu erdulden und kein Bekenntniss abzulegen (ib.). Ihre Vorgesetzten erhalten, weil nach 1. Tim. 5, 17 zwiefacher Ehre wert, doppelte Portionen, und je unmässiger einer ist desto heiliger. „Wenn solchen die Propheten gefielen, wären sie die meinen nicht“ (iei. 17).

Hatte hier Tertullian gegen solche zu streiten, welche die Schwachheit des Fleisches für das Eingehen einer 2. Ehe geltend machten (mon. 15. 16), so sollte er bald zu seiner tiefsten Entrüstung noch einer weitern Concession gegen Fleischesschwachheit inne werden. Wol Kallist (o. S. 42 A. 4), 217 römischer Bischof geworden, erklärte definitiv Fleischessünden für absolutionsfähig. An den Häusern der Unzucht etwa erwartet Tertullian dieses Edikt zu sehen. Aber nein: „In der Kirche wird es gelesen, in der Kirche verkündigt, und sie ist eine Jungfrau. Fern sei, fern sei von der Braut Christi eine solche Verkündigung.“ Ist sie doch die ware, keusche, heilige (pud. 1)! Aber, dass dennoch solch ein Edikt ergangen, ist Tertullian ein Zeichen, dass auch die christliche Keuschheit zu sinken beginnt. Erwachsen aus der Taufe, belehrt durch die Predigt, eingeschärft durch das zukünftige Gericht, war sie vom Himmel zur Erde gekommen, die zumal an diesem Ende der alt gewordenen Welt keine Keuschheit mehr kannte. Es bewärte sich in ihr das Christenleben nach der Taufe als das allein warhaft sittliche. Nun wird sie im innersten Wesen durch solchen Erlass verletzt und vernichtet (ib.). Schon in den Proverbien Salomos (6, 32) ist den Ehebrechern ewige Schmach verkündigt. Jesaja aber heisst (52, 11) ausgehen aus der Unreinen Mitte, und die Psalmen wollen, dass man nicht unter ihnen sitze (Ps. 1, 1 f. vgl. 26, 4 ff. und 18, 26) und keinen Anteil mit ihnen habe (Ps. 50, 16 ff.). So verlangt es denn auch der Apostel, damit die Braut Christi eine unbefleckte sei (cp. 18).

Gerade in der christlichen Keuschheit bewärte sich dem Tertullian die Kirche als die Stätte der waren Gerechtigkeit. Durch die Absolutionsfähigkeit der Unzuchtssünden ward zugestanden, dass auch innerhalb der Kirche grobe Verletzungen der Gerechtigkeit möglich seien, one für immer der kirchlichen Gemeinschaft

verlustig zu machen; die Kirche erschien ihm daher nicht mehr als die Gemeinde der Heiligen, sie hatte selbst darauf verzichtet, dass in ihr die Gerechtigkeit verwirklicht werde, hatte der äussern Grösse die Christlichkeit zum Opfer gebracht[1]). Damit hatte die Kirche in seinen Augen sich selbst aufgegeben. Tertullian besass noch warmes Mitgefül mit ihr, aber kaum scheint er noch Hoffnung gehegt zu haben, sie in bessere Banen zu leiten.

Der Protest Tertullians gegen die bischöfliche laxe Absolutionspraxis verhallte denn auch one Erfolg. Er ist wol das letzte uns erhaltene Denkmal seiner literärischen Tätigkeit (vielleicht abgesehen von der wol ebenfalls gegen Kallist gerichtete Schrift adv. Praxeam). Sein wie des Montanismus Geschick in Afrika ist von da an in Dunkel gehüllt. Augustin berichtet, Tertullian habe sich später von den Kataphrygern getrennt, und kann diese Kunde gleich darauf beruhen, dass etwa die Montanisten in Karthago Tertullianisten genannt wurden, so steht doch auch nichts ihrer Glaubwürdigkeit entgegen (o. S. 51 A. 1). Tertullian erklärte für falsch, was Praxeas von den kleinasiatischen Montanisten berichtete, und er soll die Vorwürfe des Apollonius in einem besonderen Buch seiner Schrift de ecstasi widerlegt haben. Bewarheitete sich ihm nun doch vielleicht Manches, was seinen ethischen Anschauungen zuwiderlief, so war er nicht der Mann, sich durch Rücksichten der Partei in seinen sittlichen Forderungen beeinflussen zu lassen, wie er ja auch eine Opposition blos gegen die Ansprüche des Klerus one Neigung, den Pflichten des allgemeinen Priestertums nachzukommen, tadelt (de mon. 12) und auch den eigenen Parteigenossen den Ernst der Aufgaben des Christentums eingeschärft wissen will[2]). Dass dagegen Tertullian später der Kirche sich mehr genähert (praed. 26, o. S. 52 A. 3), widerspricht seinem Charakter wie seiner Entwicklung als Montanist.

---

1) Richtig Hackenschmidt, Die Anf. des cath. Kirchenbegriffs, S. 130: „Tertullian und seine Gesinnungsgenossen fülten, dass das kath. Princip der Kirche sich auf Kosten ihrer Christlichkeit geltend machte".

2) De iei. 16: Haec erunt exempla et populo et episcopis etiam spiritalibus.

Die Tertullianisten fürten in Karthago noch bis auf Augustin eine von der Kirche gesonderte Existenz. In einem eigenen Gotteshaus hielten sie ihre Zusammenkünfte. Augustin bewog sie zur Rückkehr in die katholische Kirche, welcher nun auch jene Cultusstätte zufiel (Aug. haer. 86). Dies die letzte Kunde vom Montanismus in Afrika.

D. Montanistisches in der Kirche.

Nichts zeigt augenfälliger, wie sehr der Montanismus eine innerkirchliche Erscheinung war, als das Ansehen, welches auch dem schismatischen Tertullian in der katholischen Kirche bewart blieb. Seine Schriften waren Gegenstand anhaltend eifriger Lektüre, ein Cyprian studirte täglich die Werke dieses seines Meisters, Hieronymus zeigt sich in ihnen vortrefflich bewandert, und selbst die heftigen Ausfälle gegen die Grosskirche haben die Erhaltung der antikatholischen asketischen Schriften nicht verhindert. Ein deutlicher Beweis wie in den sittlichen Idealen Tertullians die Kirche ihre eigenen wiedererkannte. Wusste sie sich gleich sehr wol mit den Bedürfnissen einer weltlichen Existenz auseinanderzusetzen, so sah sie ware Frömmigkeit doch nur dort verwirklicht, wo durch Beschränkung des irdisch-natürlichen Brauchs der Dinge dieser Welt der Gegensatz des Christenlebens zu dem Leben vor der Taufe zu Tage trat. Im dritten Jarhundert nahm dann im Orient das Mönchtum seinen Anfang, und seit der Mitte des 4. fand es auch im Occident Eingang. Nun galt als das allein vollkommene Leben das Leben des Mönches. Auf die Ehe verzichtete dieser ganz, durch Fasten rang er nach gottgleichem Dasein, der Verflechtung in irdische Verhältnisse durch Aufgaben weltlichen Berufs enthielt er sich völlig, und konnte er nicht mehr als Märtyrer aus der Welt gehen, so eilte er doch aus dem Getreibe der Welt in die Einsamkeit der Wüste und bewärte seinen Märtyrermut in frei erwälter Peinigung des Leibes. Die hervorragendsten Leuchten der Kirche waren fortan Lobredner des Mönchtums, und für ihren Klerus forderte die Kirche Monogamie, selbst Virginität. Eine doppelte Sittlichkeit, der asketischen Geisteschristen und der Weltchristen, hatte nun eine Existenzberechtigung in ihr erlangt. Der Inhalt des Glaubens aber fand seine präcisere Bestimmung, und die Vorschriften für das sittliche Verhalten

ihre Bereicherung durch die Bischöfe, welchen als inspirirten Trägern göttlicher Autorität es zustand, über Lehre und Leben der Christen zu wachen und zu herrschen.

Die Einschränkung der einst vom Montanismus noch an alle Christen gerichteten Forderung vollkommenen Lebens auf den Stand der Mönche suchten die von Clugny ausgehenden Bestrebungen insoweit zu beseitigen, als sie auch von der Weltgeistlichkeit ein Einhalten der kanonischen Regeln verlangten und die Ehe des Klerikers der Hurerei gleichstellten. Das Ziel des vornehmsten Vertreters dieser Ideen, Gregor's VII, war auch Reformation der Kirche, und „unter Reformation verstand man im Mittelalter — die immer wieder sich aufnötigende Verschärfung der Entsagung von der Welt“ (Ritschl, Gesch. d. Piet. S. 11). Gregor suchte diese Reformation vorzüglich zu erreichen durch Befreiung der Kirche von der statlichen Gewalt. Insofern er und das fortan in seinen Banen wandelnde Papsttum Freiheit von dem Wesen der Welt durch Unterwerfung der Welt unter die Herrschaft der Kirche anstrebten, befanden sie sich allerdings in grellem Widerspruch zu den Anschauungen des Montanismus. Um so mehr kam aber mit diesen überein die Verwirklichung der Nachfolge des armen Lebens Christi, gerade als dem Papsttum die Gewalt über die Könige der Welt zugefallen war, durch Franciskus und seine Anhänger. Wie schon zuvor Waldus fürte Franciskus sein Leben als bettelnder Prädikant und drang consequenter denn irgend ein anderer auf Eigentumslosigkeit. Verschärfung des asketischen Lebens ist sein Ziel, zugleich aber auch Uebertragung desselben in die Gesellschaft der Weltleute; die ganze Welt sollte nun franciskanisch werden [1]), wie einst montanistisch. Daher gründet Franciskus nun den ordo tertius de paenitentia, welcher vor Allem auf weltliche Vergnügungen verzichtet. Im Franciskaner-Orden wird der Kanon der Schrift ergänzt durch das inspirirte, gottgegebene Buch des Lebens, die Regel des heiligen Franciskus (Reuter a. a. O. S. 187. 355). Und als die strenge Befolgung dieser Regel sich in der Welt doch nicht realisiren liess, da lenkte sich der Blick auf die baldige Parusie Christi und holte sich Belehrung über die bevor-

1) Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter. Bd. 2. Berlin, 1877. S. 188. Ritschl a. a. O. S. 13 ff.

stehende Vollendung aus den Schriften Joachims von Fiore, welche Licht verbreiten wollten über das vom Neuen Testament noch im Halbdunkel Gelassene, indem sie das ewige pneumatische Evangelium verkündigten, welchem gegenüber das zeitliche nur eine Vorstufe ist, da jenes „nicht der Son, sondern der Geist als vollkommene Warheit kundmachen wird“ (Reuter S. 193 ff.). Im Kreise dieser gegen die päpstliche Weltherrschaft in Opposition stehenden Franciskaner, seit dem 14. Jarhundert Spiritualen genannt (Reuter S. 362), wurden die Bücher Joachims als ein heiliges Schrifttum gefeiert, selbst unter Herabsetzung der bisherigen heiligen Schriftsammlung (ib. S. 200 ff.), und verkündigt, dass an die Stelle des Institutes „Kirche“, unter dem Papsttum als Antichristentum (Ritschl S. 17), die ware Geisteskirche treten werde[1]).

Auch die franciskanische Reform vermochte aber das Problem nicht zu lösen, wares Christentum herzustellen one Verzicht auf die Aufgaben des Christen in der Welt. Die ganze weltliche Gesellschaft sollte nur den Charakter des franciskanischen Ordens erhalten. Zugleich aber sah sich Franciskus zu dem Zugeständniss genötigt, dass doch die Meisten Kinder der Welt bleiben müssen, schon zum Unterhalt der Kinder Gottes (Reuter S. 185). Anders in der Reformation Luthers. Hier fand das Berechtigte im Montanismus seinen Platz. Die Forderung waren Christentums wurde nun wieder an alle Christen gestellt, nicht mehr sollte sie blos dem Stande der Kleriker und der Mönche gelten. An die Stelle einer Beherrschung der Kirche und der Welt durch den Episkopat trat die Anerkennung des geistlichen Charakters aller Christen und die Betonung der geistlichen Art des Reiches Gottes. Gegenüber jedoch allem Enthusiasmus, welcher sich einer fortdauernden unmittelbar göttlichen Eingebung rümte, stellte Luther die Gabe des Geistes durch das Mittel des Wortes. Enthusiasmus erblickte er aber auch in dem römischen Anspruch auf den Besitz einer Nachoffenbarung: „Denn das Papsttum auch ein eitel Enthusiasmus ist, darin der Papst rümet: Alle Rechte sind im Schrein seines Herzens, und

1) Unter Opposition gegen das Papsttum wollen auch die Waldenser und böhmischen Brüder die Zustände der apostolischen Urkirche wiederherstellen. Vgl. auch de Soyres S. 119—122.

was er mit seiner Kirche urteilet und heisst, das soll Geist und recht sein, wenns gleich über und wider die Schrift oder das mündliche Wort ist“ (Schmalk. Art. III, 8). Die christliche Vollkommenheit aber ward gegenüber dem katholischen mönchisch-asketischen Ideal gesetzt in lautere Furcht Gottes und gläubige Zuversicht zu dem durch Christus versönten Gott, welche sich innerhalb der Sphäre des irdischen Berufs bewäre[1]). Den waren Christen bezeichnete Luther als den Herrn aller Dinge im Glauben wie den Knecht aller Dinge in der Liebe. Nicht Ausgehen aus der Welt, sondern Dienen dem Willen Gottes in und an der Welt erkannte er als die Aufgabe des Christen. Es war daher nur ein Rückfall in montanistische und mittelalterliche Ideen, wenn die Wiedertäufer der Reformationszeit teils auf den Buchstaben der Schrift, teils auf individuelle Inspiration sich stützend und unter Verkündigung der nahen Wiederkunft Christi und der bevorstehenden Aufrichtung seines tausendjärigen Reichs wieder das vollkommene Christenleben durch Herstellung der Formen der Urgemeinde und Opposition gegen die statlichen Ordnungen zu schaffen bemüht waren (Ritschl S. 24 ff.). So lässt sich auch in einer Reihe von auf Besserung des christlichen Lebens gerichteten Reformversuchen seit der Reformation, in unserm Jarhundert z. B. im Irvingianismus (und Clöterianismus), dem Montanismus Analoges nicht verkennen [2]).

---

1) Conf. Aug. XVI: Damnant et illos, qui evangelicam perfectionem non collocant in timore Dei et fide, sed in deserendis civilibus officiis. XXVII, 49 f.: Perfectio christiana est serio timere Deum et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus Deum placatum, petere a Deo et certo exspectare auxilium in omnibus rebus gerendis iuxta vocationem, interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi.

2) Vgl. de Soyres S. 123—128 und 142—156.

Beilage I. Die Aussprüche montanistischer Propheten.

A. Aussprüche Montans.

1. Epiph. haer. 48, 4. II p. 430 ed. Dind.: *Εὐθὺς γὰρ ὁ Μοντανός φησιν, „ἰδοὺ, ὁ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα, κἀγὼ ἐφίπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον. ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται, κἀγὼ γρηγορῶ. ἰδοὺ κύριός ἐστιν ὁ ἐξιστάνων καρδίας ἀνθρώπων καὶ διδοὺς καρδίαν ἀνθρώποις“.*

Mit Unrecht fassen es Schwegler (S. 25) und Hilgenf. (Glossalie S. 126) als weitere Worte des Parakleten auf, wenn Epiph. in demselben Cap. spricht von dem Sagen des Geistes durch den Propheten *ἐφίπταμαι καὶ πλήσσω καὶ γρηγορῶ καὶ ἐξιστῷ κύριος καρδίας.* Diese Worte sind nur dem vorher mitgeteilten prophetischen Ausspruch entnommen.

2. Ibid. 10, p. 437: *Ὁ δὲ Μοντανὸς — λέγει ἐν τῇ ἑαυτοῦ λεγομένῃ προφητείᾳ „τί λέγεις τὸν ὑπὲρ ἄνθρωπον σωζόμενον; λάμψει γὰρ (φησὶν) ὁ δίκαιος ὑπὲρ τὸν ἥλιον ἑκατονταπλασίονα, οἱ δὲ μικροὶ ἐν ὑμῖν σωζόμενοι λάμψουσιν ἑκατονταπλασίονα ὑπὲρ τὴν σελήνην“.*

3. Ib. 11, p. 437: *Ἔτι δὲ προστίθησιν ὁ αὐτὸς Μοντανὸς οὕτω λέγων „ἐγώ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ καταγινόμενος ἐν ἀνθρώπῳ“.* One Grund betrachtet Ritschl S. 489 diesen und den folgenden Ausspruch Montans als die Fortsetzung des sub Nr. 1 erwänten.

4. Ib. 11, p. 439: *Εἶτα πάλιν φησὶ — Μοντανὸς ὅτι „οὔτε ἄγγελος οὔτε πρέσβυς, ἀλλ᾽ ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πατὴρ ἦλθον“.*

5. Didym. de trin. 41, 1 (Migne 39, 984): *Μοντανὸς γὰρ, φησὶν, εἶπεν· „Ἐγώ εἰμι ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ ὁ παράκλητος“.*

6. In der nova collectio VII p. 69, in Patrum doctrina de verbi incarnatione, wird mitgeteilt *Μοντανοῦ ἐκ τῶν ᾠδῶν: Μίαν ὁ Χριστὸς ἔχει τὴν φύσιν καὶ τὴν ἐνέργειαν καὶ πρὸ τῆς σαρκὸς καὶ μετὰ τῆς σαρκὸς, ἵνα μὴ διάφορος γένηται ἀνόμοια καὶ διάφορα πράττων.* Ich verdanke die Kenntniss dieses Wortes Prof. Zahn. Ein wirkliches Wort Montans kann hier unmöglich vorliegen s. o.

B. Aussprüche der Priska.

7. Tert. de resurr. carn. 11: De quibus luculenter et paracletus per prophetidem Priscam: Carnes sunt, et carnem oderunt.

8. Tert. de exhort. cast. 10: Item per sanctam prophetidem Priscam ita evangelizatur, quod sanctus minister sanctimoniam noverit administrare. Purificantia enim concordat, ait, et visiones vident, et ponentes faciem deorsum etiam voces audiunt manifestas, tam salutares, quam et occultas.

9. Epiph. haer. 49, 1. p. 444 s.: *Φασὶ γὰρ οὗτοι οἱ κατὰ Φρύγας εἴτ' οὖν Πρισκιλλιανοὶ ἐν τῇ Πεπούζῃ ἢ Κυϊντιλλιαν ἢ Πρίσκιλλαν — — κεκαθευδηκέναι, καὶ τὸν Χριστόν προσεληλυθέναι, συνυπνωκέναι τε αὐτῇ τούτῳ τῷ τρόπῳ, ὡς ἐκείνη ἀπατωμένη ἔλεγεν. „ἐν ἰδέᾳ (φησί) γυναικὸς ἐσχηματισμένος ἐν στολῇ λαμπρᾷ ἦλθε πρός με Χριστὸς καὶ ἐνέβαλεν ἐν ἐμοὶ τὴν σοφίαν, καὶ ἀπεκάλυψέ μοι τουτονὶ τὸν τόπον εἶναι ἅγιον καὶ ὧδε τὴν Ἱερουσαλὴμ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατιέναι".*

C. Aussprüche der Maximilla.

10. Epiph. haer. 48, 12 p. 439: *Εὐθὺς γὰρ αὕτη ἡ Μαξίμιλλα — τί λέγει· „ἐμοῦ μὴ ἀκούσητε, ἀλλὰ Χριστοῦ ἀκούσατε".*

11. Epiph. haer. 48, 13 p. 441: *Φάσκει δὲ πάλιν ἡ αὐτὴ Μαξίμιλλα — ὅτι „ἀπέστειλέ με κύριος τούτου τοῦ πόνου καὶ τῆς συνθήκης καὶ τῆς ἐπαγγελίας αἱρετιστὴν, μηνυτὴν, ἑρμηνευτὴν, ἠναγκασμένον, θέλοντα καὶ μὴ θέλοντα, μαθεῖν γνώσιν θεοῦ".*

12. Eus. h. e. V, 16, 17 ed. Dind.: *Καὶ μὴ λεγέτω ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ, τῷ κατὰ Ἀστέριον Οὐρβανὸν, τὸ διὰ Μαξιμίλλης πνεῦμα „διώκομαι ὡς λύκος ἐκ προβάτων· οὐκ εἰμὶ λύκος· ῥῆμά εἰμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις".*

13. Epiph. haer. 48, 2 p. 427: *Φάσκει γὰρ ἡ λεγομένη παρ' αὐτοῖς Μαξίμιλλα ἡ προφῆτις ὅτι φησὶ „μετ' ἐμὲ προφῆτις οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια".*

14. Eus. h. e. V, 16, 18: *Ἐν ταὐτῷ δὲ πάλιν ἕτερα μεταξὺ πρὸς ἔλεγχον τῶν τῆς Μαξιμίλλης ψευδοπροφητειῶν εἰπὼν, — καὶ τῶν προῤῥήσεων αὐτῆς μέμνηται, δι' ὧν πολέμους ἔσεσθαι καὶ ἀκαταστασίας προεμαντεύσατο.*

D. One Namensangabe des Propheten.

15. Tert. de fuga 9: Spiritum vero si consulas, quid magis sermone illo (dass die völlige Liebe die Furcht austreibe) spiritus probat? namque omnes paene ad martyrium exhortantur (so ist mit den Handschriften zu lesen, statt dem exhortatur der Herausgeber: die einzelnen, schriftlich vorliegenden Aussprüche des Parakleten sind gemeint), non ad fugam; ut et illius commemoremur: Publicaris, inquit, bonum tibi est; qui enim non publicatur in ho-

minibus, publicatur in domino; ne confundaris, iustitia te producit in medium. Quid confunderis laudem ferens? Potestas fit cum conspiceris ab hominibus.

16. Ibid.: Sic et alibi: Nolite in lectulis nec in aborsibus et febribus optare exire, sed in martyriis, uti glorificetur, qui est passus pro vobis. Auf dasselbe Wort nimmt Tertullian de anima 55 Bezug: si pro Deo occumbas ut paracletus monet, non in mollibus febribus et in lectulis, sed in martyriis.

17. Ib. cp. 11: Quod nunquam magis fit (dass die Heerde zerstreut wird), quam cum in persecutione destituitur ecclesia a clero. Si et spiritum quis agnoverit, audiet fugitivos denotantem. Vielleicht folgte nun ein dahin gehender Ausspruch, wie denn dieselben Handschriften, in welchen de fuga allein erhalten ist, auch den Ausspruch der Priska de exh. cast. 10 ausgelassen haben.

18. Tert. de pud. 21: ipsum paracletum in prophetis novis habeo dicentem: Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant.

19. Tert. adv. Prax. 8: Protulit enim Deus sermonem, quemadmodum etiam paracletus docet, sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium.

20. Ib. cp. 30: Hic (der Son Gottes) interim acceptum a patre munus effudit, spiritum sanctum, tertium nomen divinitatis et tertium gradum maiestatis, unius praedicatorem monarchiae, sed et *οἰκονομίας* interpretatorem, si quis sermones novae prophetiae eius admiserit, et deductorem omnis veritatis, quae est in patre et filio et spiritu sancto secundum christianum sacramentum.

21. Origenes c. Cels. VII, 9, XX p. 13 s. ed. Lommatzsch (Berl. 1846) Ritschl S. 490 glaubt fast mit Sicherheit zu den neuen Propheten rechnen zu können die Propheten, von deren Auftreten in Phönicien und Palästina Celsus hier sagt: *Πρόχειρον ἑκάστῳ καὶ σύνηθες εἰπεῖν· „ἐγὼ ὁ θεός εἰμι, ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον. ἦκω δέ· ἤδη γὰρ ὁ κόσμος ἀπόλλυται, καὶ ὑμεῖς, ὦ ἄνθρωποι, διὰ τὰς ἀδικίας οἴχεσθε. ἐγὼ δὲ σῶσαι θέλω. καὶ ὄψεσθέ με αὖθις μετ' οὐρανίου δυνάμεως ἐπανιόντα. μακάριος ὁ νῦν με θρησκεύσας, τοῖς δὲ ἄλλοις ἅπασι πῦρ αἰώνιον ἐπιβαλῶ καὶ πόλεσι καὶ χώραις. καὶ ἄνθρωποι, οἳ μὴ τὰς ἑαυτῶν ποινὰς ἴσασι, μεταγνώσονται μάτην καὶ στενάξουσι· τοὺς δέ μοι πεισθέντας αἰωνίους φυλάξω“. — Εἶτα τούτοις ἑξῆς*

φησι, ταῦτ' ἐπανατεινάμενοι προστιθέασιν ἐφεξῆς ἄγνωστα καὶ πάροιστρα, καὶ πάντῃ ἄδηλα, ὧν τὸ μὲν γνώρισμα οὐδεὶς ἂν ἔχων νοῦν εὑρεῖν δύναιτο· ἀσαφῆ γὰρ καὶ τὸ μηδέν.

Beilage II. Der Hirt des Hermas.

In innige Beziehung zum Montanismus pflegt der sog. Hirt des Hermas gesetzt zu werden. Für die Bestimmung des Verhältnisses desselben zum Montanismus ist zunächst von Wichtigkeit die Frage nach der Abfassungszeit des Hirten ins Auge zu fassen. In Betreff derselben stehen sich gegenwärtig besonders zwei Anschauungen gegenüber, von denen die eine, namentlich von Zahn[1]) vertreten, den Hirten um das Jar 100 geschrieben sein lässt, wärend die andere, zuletzt von W. Heyne[2]), Behm[3]), Harnack[4]), Uhlhorn[5]) befürwortet, seinen Ursprung dem 2. Viertel des andern christl. Jarh.'s zuweist.

Was die äussern Zeugnisse über den Autor des Hirten anlangt, so ist derselbe bereits von Irenäus als „Schrift" citirt worden[6]). Auch Tertullian hat ihm de orat. 16 die Autoritätsstellung der Schrift eingeräumt (vgl. Zahn S. 11). Erst als Montanist zält er den Hirten de pud. 10. 20 gegenüber der Berufung seiner Gegner auf denselben zu den Schriften, die nur um eine kanonische Dignität bulen, aber von der Kirche verworfen sind (o. S. 175). Doch kann er auch jetzt nicht umhin, Zeugniss für seine relative Geltung in der Kirche abzulegen, indem er vom Brief des Barnabas rümt, dass er grössere kirchliche Anerkennung geniesse, denn der Hirt. Im Orient benutzt Clemens von Alexandrien den Hirten als Schrift (vgl. Zahn S. 31, Harn. S. LIII) und hat ihn vielleicht commentirt. Auch Origenes spricht die Ueberzeugung von der Göttlichkeit des Hirten aus, aber doch nur als Ueberzeugung privater Art. Er ist zugleich der Urheber jener unglücklichen Hypothese, dass

1) Der Hirt des Hermas S. 7—136. Ihm haben u. a. zugestimmt Hackenschmidt, Caspari.

2) Quo tempore Hermae Pastor scriptus sit. Regimonti, 1872.

3) Ueber den Verfasser der Schrift, welche den Titel „Hirt" führt. Rostock, 1876.

4) Patr. apost. opp. III p. LXXVII ss.

5) Herz.-Plitt Realenc. s. v. Hermas VI, 12 f.

6) Adv. haer. IV, 20, 2 (bei Eus. V, 8, 7): *Καλῶς οὖν εἶπεν ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα* (folgt mand. 1).

sein Verfasser der von Paulus Röm. 16, 14 gegrüsste Hermas sei. — Bekennt Origenes diese seine vielfach nachgesprochene Ansicht offen als seine Vermutung, so ist dagegen der erste, welcher über Zeit und Person des Autors des Hirten historische Kunde besitzen will, der muratorische Fragmentist[1]). Nicht der für Glauben und Leben der Kirche normativen Periode der Apostel entstamme dies Buch, sondern erst Hermas habe es unter dem Episkopat des Pius, seines Bruders, geschrieben, daher ihm nur private, nicht gottesdienstliche Lesung und keine kanonische Autorität gebüre (s. o.). Notwendige Voraussetzung dieser Angabe ist, dass zur Zeit des Pius es wirklich einen Bruder desselben namens Hermas gegeben habe, der für den Verfasser des Hirten gehalten werden konnte. Vielleicht beruht sie auch nicht auf vereinzelter Meinung des Fragmentisten, sondern ward von jenen über den Hirten verhandelnden Versammlungen geteilt und hatte die Entscheidung gegen seine Kanonicität herbeigefürt oder ihr doch zur Motivirung gedient. Ueberall im Abendland, wo fernerhin sich eine Kunde über den Autor des Hirten findet, kehrt sie wieder. Es bleibt aber dahingestellt, ob diese Nachrichten, welche immer grössere Unbekanntschaft mit dem Hirten verraten (vgl. Zahn S. 23 ff., Behm S. 5 ff.), direkten Zusammenhang mit dem Muratorianum entbehren. Wenigstens unter einander findet zwischen ihnen eine Beziehung statt. Die Bemerkung des pseudotertullianischen Gedichts adv. Marcionem[2]) III, 294 f.: Post hunc deinde Pius, Hermas cui germine frater, Angelicus pastor, quia (cui?) tradita verba locutus, befindet sich in einer Aufzälung der römischen Bischöfe und lässt sich kaum anders erklären, als dass sie einer Angabe des Papstkatalogs, aus welchem der Autor schöpfte, entnommen ist.

---

1) V. 73—80: Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit, sedente (in) cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter prophetas completum (completos) numero neque inter apostolos in finem temporum potest. In griechischer Rückübersetzung u. a. bei Hilgenfeld, Hermae Pastor. Lps. 1866 Prol. X.

2) Nach E. Hückstädt, Das pseudotertullianische Gedicht adv. Marcionem, Lpz. 1875, S. 52 ff. gehört dasselbe etwa der Mitte des 4. Jarhunderts an und ist sein Verfasser C. Marius Viktorinus Afer. So auch Harnack S. LI.

So heisst es denn auch in dem unter Liberius im Jar 354 geschriebenen Papstverzeichniss beim Episkopat des Pius: Sub huius episcopatu frater eius Ermes librum scripsit, in quo mandatum continetur [1]), quod ei praecepit angelus, cum venit ad illum in habitu pastoris. Unzweifelhaft besteht wiederum ein literarischer Zusammenhang zwischen dieser Notiz und dem Brief des Pseudopius, welcher durch Berufung auf eine engelische Offenbarung an den Hermas, den „Lehrer des Glaubens und der Schrift", die abendländische Praxis der Osterfeier am Sonntag einschärfen will [2]). Es ist möglich, dass die Angabe des liberianischen Katalogs nicht unabhängig ist von dem Brief des Pseudopius, aber sicher beruht sie nicht einfach auf demselben, denn dass Hermas Verfasser eines Buches ist und der Bruder des Pius, konnte er ihm nicht entnehmen. Wol aber kann auch Pseudopius durch den Chronographen in seiner pseudepigraphen Tätigkeit bestimmt worden sein [3]). Der felicianische Papstkatalog, um 530, hat endlich die Angaben des liberianischen Chronographen wie des Pseudopius combinirt.

Eine Untersuchung des Hirten selbst zur Erforschung seines Autors ergibt zunächst aufs Deutlichste, dass hier kein pseudonymes Machwerk vorliegt. Die Erkenntniss dieser Tatsache bricht sich immer mehr Ban (vgl. Zahn, Gött. Anz. S. 48, Uhlhorn S. 12). Eine Schrift des 2. Jarhunderts, welche beabsichtigte für eine Schrift der apostolischen Zeit zu gelten, musste durch unzweideutige Merkmale dies zu verstehen geben, und je geringerer Bildung ihr Verfasser war, desto kräftigerer Mittel wird er sich bedient haben. Dies ist im Hirten nun in keiner Weise der Fall. Zwar eines Clemens wird vis. II, 4, 3 in einer Weise gedacht, dass wir lebhaft an den Verfasser des nach ihm benannten 1. Korintherbriefs erinnert werden, ein Glied der rö-

1) Lipsius, Chronologie der röm. Bisch. I, 266 liest nach einer Brüsseler Handschrift mandatur contineturque.

2) Hermae angelus domini in habitu pastoris apparuit et praecepit ei, ut pascha die dominica ab omnibus celebraretur. Nach Zahn S. 24 A. 1 und Gött. gel. Anz. 1878 S. 55 ist der Brief „kurz vor oder kurz nach dem nicänischen Concil" geschrieben. Aenlich Behm S. 6 f. Anders Harnack S. LXI n. 3. Die Warscheinlichkeit spricht für Zahns Auffassung.

3) Gegen Zahn S. 26 und Gött. Anz. S. 54 f.

mischen Gemeinde im 2. Jarhundert aber konnte durch einen Auftrag an einen gegenwärtig gar nicht vorhandenen Clemens nur befremdet werden. Oder es müssen nicht nur Clemens sondern auch die Grapte (ib.), Maximus (vis. II, 3, 4), ja Hermas selbst so eminent hervorragende Persönlichkeiten zu Ende des 1. Jarhunderts gewesen sein, dass auch noch eine ganze Generation hernach, wenn ihre Namen genannt wurden, Niemand daran zweifeln konnte, es handele sich nicht um gegenwärtig lebende Menschen, sondern um jene längst verstorbenen, ungeachtet der Häufigkeit dieser Namen, sowie dessen, dass gerade jetzt der Bruder des Bischofs selbst ein Hermas war. Und was sollte die spöttische Aufforderung an den schon lang dahingegangenen Maximus, in der nahenden Verfolgung wieder zu verleugnen? Der dem Clemens und der Grapte erteilte Auftrag konnte, da ihm dann offenbar nicht Folge geleistet worden war, nur Misstrauen hervorrufen. So musste auch die vor einem Menschenalter ergangene Verkündigung, dass nur noch diesmal Raum zur Busse vorhanden sei, da das Ende unmittelbar bevorstehe, nicht etwa dazu dienen die Manung zur Busse nur zu verschärfen, sondern die Weissagung einfach als eine unrichtige erscheinen zu lassen.

Aber auch die Angabe des Muratorianums über den Verfasser des Hirten als Bruder des Bischofs kann wenigstens ihrem Wortlaut nach nicht richtig sein, denn nicht eine bischöfliche, sondern eine noch presbyteriale Verfassung der römischen Gemeinde setzt der Hirte voraus, vgl. vis. II, 4, 3. Ich sehe ganz ab von der Unwarscheinlichkeit, dass noch um 140 die Verfassung der römischen Gemeinde eine rein presbyteriale gewesen sein soll, zuwider aller unserer sonstigen Kenntniss der damaligen römischen Gemeindeverhältnisse (vgl. Zahn, Gött. Anz. S. 57). Auch lässt das Buch in keiner Weise anen, dass Hermas Bruder des hervorragendsten Presbyters sei. Dagegen spricht zwar nicht eine feindliche Stellung zu dem Presbyterium [1]), denn eine Opposition gegen das kirchliche Amt wird dem Hirten mit Unrecht zugeschrieben [2]), wol aber läge eine Andeutung darüber nahe,

1) So Dorner, Entwicklungsgesch. d. Lehre v. d. Person Christi I, 186 ff. A. 38. Hilgenfeld, Hermae Pastor. Lps. 1866 Prol. p. XV: valde dubito, ipsius episcopi Romani fratrem episcopum et presbyteros ecclesiae tam acerbe vituperasse et castigasse.

2) Vgl. Lipsius, Ztschr. f. wiss. Theol. 1866 S. 183, Zahn, der Hirt des Hermas S. 98, Hackenschmidt S. 70, Harnack S. LXXXII n. 4.

dass zugleich mit Hermas sein Bruder Pius nach Rom verkauft worden sei, und dass derselbe gegenwärtig an der Spitze der römischen Gemeinde stehe. Ueberhaupt aber fällt auch auf, dass der Auftrag, die Weissagung an auswärtige Gemeinden zu versenden, vis. II, 4, 3, nicht an den Leiter des Presbyteriums, sondern an eine sonst ganz unbekannte Persönlichkeit erginge. Gerade diese Stelle ist von hervorragender Bedeutung für die Bestimmung der Abfassungszeit des Hirten. Sie lautet: *Γράψεις οὖν δύο βιβλαρίδια, καὶ πέμψεις ἓν Κλήμεντι καὶ ἓν Γραπτῇ. Πέμψει οὖν Κλήμης εἰς τὰς ἔξω πόλεις· ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται. Γραπτὴ δὲ νουθετήσει τὰς χήρας καὶ τοὺς ὀρφανούς. Σὺ δὲ ἀναγνώσῃ εἰς ταύτην τὴν πόλιν μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας.* Ueber die Person des Clemens sagt diese Stelle nicht aus, ob er eine kirchenamtliche Stellung bekleidet. Durch nichts ist direkt ausgeschlossen, dass er zum Presbytercollegium gehört. Dass Hermas, der Empfänger der Offenbarung, ein Laie ist, legt noch in keiner Weise nahe, dass dieselbe auch durch Laien den Gemeinden sollte vermittelt werden (gegen Heyne S. 17, Harnack S. 27), vielmehr mussten gerade amtliche Personen dazu geeignet erscheinen. Ferner aber heisst es von Clemens, dass zu seiner stehenden Obliegenheit gehöre, Schriften an auswärtige Gemeinden zu befördern. Die Worte *τούτῳ γὰρ ἐπιτέτραπται*, die kritisch nicht anzufechten sind (gegen Heyne S. 18), können nämlich nicht von einer hiemit gegebenen Erlaubniss verstanden werden (so Heyne S. 17 f., Harn. S. 27), setzen vielmehr eine bereits bestehende Erlaubniss oder Beauftragung voraus, wie die perfektische Form beweist (vgl. Zahn a. a. O. S. 42 f. und Gött. gel. Anz. 1878 S. 45 f.). Dann wird an einer hervorragenden amtlichen Stellung des Clemens kaum noch zu zweifeln sein. — Nun ist es freilich möglich, dass auch zur Zeit des Pius ein Clemens eine derartige Stellung in der römischen Kirche einnahm, zumal bei der Häufigkeit des Clemensnamens (vgl. Harn. S. 28). Aber ungleich warscheinlicher ist doch, dass der von Hermas erwänte eben jener Clemens zu Ende des 1. Jarhunderts ist, von welchem wir wissen, dass er den Verkehr der römischen Gemeinde mit der korinthischen vermittelte.

Damit steht nun im völligen Einklang die Bemerkung, dass die Zeit der ersten Generation christlicher Amtsträger — Apostel, Bischöfe, Lehrer und Diakonen — zwar vorüber, dass aber manche

ihr Zugehörige noch unter den Lebenden weilen [1]). Ist hiermit gleich nicht unzweideutig gesagt, dass auch Apostel noch am Leben sind, so doch, dass Männer, die schon wärend der apostolischen Urzeit Leiter der Gemeinden gewesen. Die Ausdrucksweise erinnert an die des sog. 1. Clemensbriefes cp. 44, wonach die gegenwärtigen Presbyter teils von den Aposteln selbst, teils von deren ersten Schülern eingesetzt sind. Dafür, dass auch um 130 und 140 so gesagt werden konnte, dürfte der Nachweis noch beizubringen sein, denn das Vorhandensein etwa eines Polykarp zu jener Zeit kann doch unmöglich für einen solchen gelten (gegen Heyne S. 20, Behm S. 30, Harnack S. 41 vgl. Zahn Gött. gel. Anz. 1878 S. 50 f.).

Einem so deutlichen Selbstzeugniss des Buches gegenüber werden die Gründe zurücktreten müssen, welche für eine spätere Abfassung des Hirten geltend gemacht worden sind. Der Hirte redet von bereits über die Gemeinde ergangenen Verfolgungen. Dabei fand ein gerichtliches Befragen statt, auf welches ein Bekennen oder Verleugnen zu erfolgen hatte (sim. IX, 28, 2 f.) [2]). Die Einen bekannten und starben als Märtyrer, Andere hatten wenigstens mancherlei Verfolgung zu erleiden (sim. VIII, 3, 6 f.). Nicht wenige aber verleugneten auch und scheinen dadurch frei geworden zu sein. Ein solches Verfaren wird nun als erst durch Trajans Schreiben an Plinius möglich geworden behauptet (Hilgenfeld Ztschr. f. wiss. Th. 1869 S. 238 f., Heyne S. 28 ff., Behm 43 ff., Harnack LXXVII f. u. n. a.). Aber zunächst ist nicht zu übersehen, das dem Briefe des Plinius die Voraussetzung zu Grunde liegt, das christliche Bekenntniss sei mit den Statsgesetzen unvereinbar. Nur darüber bedarf Plinius der Anweisung, welches der eigentliche Gegenstand und das Mass der Strafe, und zwar nicht darum etwa, weil bisher keine Untersuchungen gegen Christen stattgefunden, sondern weil er solchen nicht beigewont. Es war nach seinen Angaben auch schon früher geschehen, dass man Christen zu zwingen versucht hatte, die

1) Vis. III, 51: *οὗτοί εἰσιν οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι οἱ πορευθέντες κατὰ τὴν σεμνότητα τοῦ θεοῦ ἐπισκοπήσαντες καὶ διδάξαντες καὶ διακονήσαντες ἁγνῶς καὶ σεμνῶς τοῖς ἐκλεκτοῖς τοῦ θεοῦ, οἱ μὲν κεκοιμημένοι, οἱ δὲ ἔτι ὄντες.*

2) Vgl. überhaupt Harnack LXXVII s., Zahn, Der Hirt S. 118 ff. Zu sim. IX, 28 s. bes. Behm S. 41 ff.

Götter anzurufen und dem Bilde des Kaisers göttliche Verehrung zu erweisen, sowie Christum zu lästern. So hatte er auch seiner Meinung nach durchaus gesetzlich gehandelt, wenn er die nicht verleugnenden Christen hinrichten liess, und sein Verhalten fand den vollen Beifall des Kaisers (Zahn S. 129). Eine streng sistematische Verfolgung setzt auch der Hirte nirgends voraus, vielmehr war gerade ein mehr principloses Vorgehen gegen die Christen geeignet derartige Zustände hervorzurufen, wie sie im Hirten innerhalb der römischen Gemeinde zu Tage treten. Namentlich der Verlust der irdischen Güter, welchen Hermas so hervorhebt, erinnert an die Domitianische Verfolgung (vgl. Zahn 120. 124 ff., Behm S. 40). Im Uebrigen sind unsere Kenntnisse der Domitianischen Verfolgung zu sporadisch, um aus der Weise derselben deutliche Gründe gegen eine Abfassung des Hirten zu jener Zeit entnehmen zu können[1]). — Ebenso nötigt auch nicht das dunkle, zunächst befremdende Bild, welches Hermas von der römischen Gemeinde entwirft (vgl. Heyne S. 27, Harnack S. LXXIX), denselben erst dem 2. Jarhundert, zuzuweisen: auch dazu sind die damaligen Zustände der römischen Gemeinde zu unbekannt. Das Gleiche gilt hinsichtlich des Christentums des Hermas.

Ist das gewonnene Resultat über die warscheinliche Abfassungszeit des Hirten richtig, so kann schon deshalb nicht an einen direkten Zusammenhang zwischen dem Montanismus und dem Hirten gedacht werden. Aber freilich behandeln beide im Allgemeinen die gleichen Fragen, wie sich nämlich das Verhalten des Christen zu der umgebenden Welt zu gestalten habe, vor allem aber, wie es mit dem Christen steht, wenn er, der zu gerechtem Leben verpflichtet ist, nun doch sündigt, wie die Kirche trotz der in ihr zu Tage tretenden Sünde der nahen Zukunft Christi getrost entgegensehen könne. Auch wird im Hirten wie im Montanismus durch prophetische Offenbarung die Lösung dieser Probleme versucht.

Die Offenbarung des Hirten ist hervorgerufen durch die eigentümlichen Zustände der römischen Gemeinde zur Zeit des

1) Die vis. III, 2, 1 aufgezälten Leiden der Märtyrer werden nirgends alle der letzten Verfolgung zugeschrieben. — Für eine ernste Verfolgung unter Domitian vgl. auch Keim, Rom und das Christenthum (herausg. v. Ziegler) 1881 S. 208 ff.

Hermas. Durch die ergangene Verfolgung waren im eigenen häuslichen Leben des Hermas (vis. I, 3, 1. II, 2, 2. 3, 1; sim. VII), wie in dem der Gemeinde (vis. III, 11, sim. VIII, 4. 5. IX, 6) tiefe Schäden offenbar geworden. Da erhob sich die Frage, ist nun noch die Gemeinde die Kirche des Herrn, können die, welche nun nach ihrer Taufe gesündigt haben, wieder bei Gott zu Gnaden kommen? Der Christ hatte sich ja nach in der Taufe empfangener Sündenvergebung zu frommem Wandel verpflichtet[1]), mochte er auch immer noch als Sünder (vis. I, 1, 3. IV, 1, 5 etc.) Gottes Erbarmen anzurufen haben; wie sollte er da bestehen, wenn er sich auch nun sündig erwies (vis. I, 2, 1)? Die Unsicherheit in der Beantwortung erzeugte sittliche Erschlaffung. Da zeigt nun die Offenbarung durch Hermas zwar die Schäden, aber sie bringt auch Hilfe. Alle die bis heute gesündigt, sollen Vergebung empfangen (vis. II, 2, 4. III, 2, 3; sim. V, 7, 4), falls sie sich zur Busse fähig erweisen. So soll zur Erfüllung der sittlichen Aufgaben tüchtig gemacht und selbst zur Ueberwindung der Verfolgung des Antichrists getroster Mut verliehen werden (vis. I, 3, 2. 4, 3. IV, 1, 4. 2 V, 5. III, 4, 3. 11, 3; mand. 7, 2. 9, 1 ss.). Der Christ darf an der Möglichkeit der Erfüllung der Gebote nicht zweifeln, sondern hat zuversichtlich um die Kraft dazu zu bitten; die Gestattung einer Busse will durchaus nicht dem Sündigen Vorschub leisten. Daher soll auch für solche, die fernerhin sündigen, keine Busse mehr offen stehen, sie gilt nur denen die gesündigt *εἰς ταύτην τὴν ἡμέραν* (mand. IV, 3). Denn die Wiederkunft Christi ist nahe, und nur so weiss Hermas dem weiteren Sündigen vorzubeugen; sonst redet er auch allgemein von Einer Busse nach der Taufe (mand. IV, 1, 8; sim. VIII). Für die fernere Zeit aber will er angesichts des nahen Endes einen Eifer in der Frömmigkeit herbeifüren (sim. X) und dringt vor allem auf *ἐγκράτεια*, Enthaltung von der Welt, (vis. III, 8, 4; mand. 1, 2. 8, 1 ff.), wie er denn besonders vor den Gefaren des Reichtums warnt (vis. III, 6, 5; mand. 8, 3). Der Pilgersinn soll vor Allem geschärft, der Blick von den Gütern der gegenwärtigen Welt auf die zukünftige gelenkt werden (sim. I. III. IV).

1) Mand. IV, 3, 2: *Ἔδει γὰρ τὸν εἰληφότα ἄφεσιν ἁμαρτιῶν μηκέτι ἁμαρτάνειν, ἀλλ' ἐν ἁγνείᾳ κατοικεῖν.* Den Son Gottes hat er als lebendigen *νόμος* ins Herz bekommen, und nun diesen Besitz durch frommen Wandel zu bewaren und zu bewären, sim. VIII.

Die irdischen Güter sollen nur zur Fürsorge für den Bedürftigen dienen (sim. II). Ein Leben in ihrem Genuss fürt zum Vergessen Gottes (sim. VI, 1. 2, 2). Daher hilft die Züchtigung dazu, wieder in die rechte christliche Verfassung zu gelangen (sim. VI, 2. 3. VII, 2, 4). Denn für den Christen erfolgt die Vergebung der Sünden nicht one weitere Andung derselben, vielmehr treffen ihn Leiden. Das neue Leben des Bussfertigen, der Plage erleidet und zugleich Gutes tut, ist eine Wiedergutmachung der begangenen Sünden (mand. III, 4; sim. VII, 4). Es lag nahe, dass wo dann Aenliches getan und erlitten wurde one solche Nötigung dazu, eine Art ausserordentlichen Verdienstes vorlag. Auch von einem solchen redet der Hirte (sim. V, 1. 2). Wenn im Montanismus zwischen einer vollkommeneren Sittlichkeit der Pneumatiker und einer der gewönlichen Christen unterschieden wird, so begegnen wir schon im Hirten den Anfängen einer doppelten Ethik. So will auch der Hirte die Verwirklichung waren Christentums dadurch erreichen, dass die Verheissung in vermehrter Stärke vor die Augen gestellt wird (vis. I, 3, 4) und detaillirtere Gebote Anweisungen für alle Verhältnisse des Lebens in der Welt erteilen (vis. V, 7).

Aber trotz der gleichen Tendenz der Bekämpfung in der Kirche eingerissener Verweltlichung und trotz dieser Berürungen hinsichtlich der Durchfürung dieser Absicht und der dabei unternommenen Behandlung der Frage nach der Busse solcher, die als Christen gesündigt, zeigt der Hirte keinerlei Montanismus [1]). Er teilt schon nicht mit dem Montanismus seine speciellen Forderungen. Das Verbot wiederholter Ehe kennt er nicht [2]). In Bezug auf das Fasten erinnern die Worte des Hirten zunächst durchaus an die der Gegner des Montanismus (vgl. sim. V, 1, 4 f. mit Tert. de iei. 3), und bei dem Fasten selbst wird das Gewicht auf eine damit verbundene positive sittliche Handlung gelegt (sim. V, 3, 7). Trotz allen sittlichen Eifers ist ferner Hermas von Rigorismus frei. So sehr er z. B. auf die Gefaren des Reichtums hinweist, zeigt er doch zugleich grosses Verständniss für den Segen, zu welchem der Reichtum werden kann (sim. II). Nicht auf Ein-

1) Ueber die Form der Prophetie bei Hermas s. o. S. 65.

2) Mand. IV. 4: *Ἐὰν γυνή, φημί, κύριε, ἢ πάλιν ἀνήρ τις κοιμηθῇ καὶ γαμήσῃ τις ἐξ αὐτῶν, μήτι ἁμαρτάνει ὁ γαμῶν; Οὐχ ἁμαρτάνει, φησίν.*

engung der sittlichen Lebensbewegung des Christen durch verschärfte Vorschriften gesetzlicher Art ist seine Tendenz gerichtet. Auch bedarf er nicht erst der Befähigung durch eine neue Geistesausgiessung zu christlicher Vollkommenheit, sondern die Einwonung Gottes im Gläubigen teilt sie mit (mand. XII, 4, 1). Die Bussverkündigung des Hirten hat gerade den Zweck, die Möglichkeit einer Busse seinen christlichen Genossen zum Bewusstsein zu bringen. Er will damit nicht in direkte Opposition zu denen treten, welche keinerlei Busse nach der Taufe gestatten (mand. IV, 3, 1 f.). Aber für dies Mal soll nach göttlicher Barmherzigkeit eine Ausnahme gelten, und sie will der Hirt hervorheben [1]). Sie ist nur eine diesmalige, weil nun das Ende unmittelbar bevorsteht (vgl. Zahn, Der Hirt S. 354, Harnack S. LXXXII). Ueberhaupt aber repräsentirt Hermas in Bezug auf die Möglichkeit einer 2. Busse durchaus „einen archaistischen Standpunkt, der sich zu dem katholischen der Folgezeit ganz disparat verhält“ (Harnack, Realenc. VII, 420). Er berücksichtigt nämlich nur die Frage nach der Vergebung von Seiten Gottes, nicht die nach Annahme von Seiten der Kirche. Für wen und unter welchen Bedingungen eine Rückkehr zu Gott möglich ist, erörtert er, aber nicht beschäftigte ihn, wie den Montanismus, die Angelegenheit der Kirchenzucht [2]). Es gibt allerdings nach Hermas Klassen von Christen, für die keine Busse mehr vorhanden ist (sim. VIII, 4, 4. 6, 4. 8, 2), aber der Grund dafür liegt durchaus in der sittlichen Beschaffenheit der Verworfenen [3]). An und für sich schliesst keine Handlung von der

1) Gegen Lipsius, Der Hirte des Hermas und der Montanismus in Rom in Ztschr. f. wissensch. Theol. 1866 S. 37: „Es ist klar, dass sich der Hirt principiell auf die Seite jener strengern montanistischen Grundsätze stellt, welche nach der Taufe keinerlei Sündenvergebung zuliessen“. Vielmehr will Hermas nur nicht die bis dahin geltende strengere Anschauung beseitigen. Das Richtige ib. 1865 S. 289: Die Tendenz des Hirten ist ausgesprochen in der Ankündigung einer neuen Sündenvergebung, welche sich auf die verschiedensten, seit der Taufe von den Christen begangenen Sünden erstrecken soll, unter der Bedingung ernstlicher Busse und eines reinen sündlosen Wandels für die noch übrige Zeit.

2) Zahn S. 386: nicht was die Kirche zu tun habe, sondern was Gott dem Bussfertigen verheisse, war dort (im Hirten) verkündigt“.

3) Sim. VIII, 6, 2. 3: *Διατί οὖν, φημί, κύριε πάντες οὐ μετενόησαν; Ὧν εἶδε, φησί, τὴν καρδίαν μέλλουσαν καθαρὰν γενέσθαι καὶ δου-*

Busse aus (Zahn S. 338 ff.). Das wegen andauernd ehebrecherischen Verhaltens geschiedene Weib hat der Gatte bei eingetretener Bussfertigkeit wieder anzunehmen [1]). Auch denen, die verleugnet haben, wird die Busse noch angeboten, und die, von ihr ausgeschlossenen Lästerer (sim. VIII, 8, 2), sind nicht solche, die in der Verfolgung nicht bestanden (Zahn 341 f.). Diesem Bedingtsein der Busse durch die innere sittliche Beschaffenheit entsprechend werden auch nirgends Kennzeichen angegeben, wodurch man unterscheiden könnte, für wen noch eine Busse möglich ist. — Die Anschauungen des Hirten über die Gestalt der Kirche tragen auch keineswegs katharischen Charakter (vgl. Harn. LXXXII). Wie vielmehr zur Winterszeit dürre und frische Zweige nicht zu unterscheiden sind, so nach sim. III auch nicht die Gerechten und die Sünder in diesem Aeon.

Somit ist weder im Einzelnen noch in der allgemeinen Grundanschauung eine Uebereinstimmung mit dem Montanismus im Hirten vorhanden [2]). Nicht asketische Reaktion ist der Zweck des Hirten, sondern Beruhigung und Schärfung des Gewissens, nicht die Vollendung der christlichen Offenbarung will er herbeiführen, sondern in der augenblicklichen Notlage der Kirche eine Hilfe bringen, nicht einer strengern Busspraxis das Wort reden, sondern der sittlich erschlaffenden Unklarheit der Gewissen durch Verkündigung der Möglichkeit einer 2. Busse, bei vorhandener ethischer Befähigung dazu, ein Ende bereiten. Die Verwandtschaft zwischen dem Hirten und dem Montanismus besteht in dem beiden gemeinsamen Bestreben um Herstellung waren Christentums, aber entsprechend nicht nur der veränderten Zeitlage, sondern auch ihren trotz der oben angedeuteten Berürungspunkte differirenden Anschauungen haben beide dies Ziel in verschiedener Weise zu erreichen gesucht.

λεύειν αὐτῷ ἐξ ὅλης καρδίας, τούτοις ἔδωκε τὴν μετάνοιαν· ὧν δὲ εἶδε τὴν δολιότητα καὶ πονηρίαν, μελλόντων ἐν ὑποκρίσει μετανοεῖν, ἐκείνοις οὐκ ἔδωκε μετάνοιαν.

1) Mand. IV, 1, 8: *δεῖ παραδεχθῆναι τὸν ἡμαρτηκότα καὶ μετανοοῦντα.*

2) So richtig u. a. auch Hackenschmidt S. 73. Vgl. bes. für diese Frage Zahn S. 327—87.

Berichtigungen und Ergänzungen.

S. 11 Z. 21 l. Geist st. Christ.

S. 28 zu A. 1. Vgl. auch Pitra, Spiceleg. Sol. III S. 532 ff. und zu A. 2. Zu beachten ist allerdings die Berührung der Quelle des Hieronymus mit der des Didymus (s. S. 49) und dieser mit dem Anonymus (s. S. 27 A. 2.)

S. 31 Z. 5 l. die st. : Die.

S. 43 Z. 9 v. u. l. Posteriorität st. Priorität.

S. 45 Z. 6 v. u. l. tunc st. tum.

S. 46 Z. 6. Vgl. bes. das *φησίν* Beil. I, 5.

S. 48 Z. 10 l. objectiv urteilend sich st. sich objectiv urteilend.

S. 54 Z. 10. 20. 22 l. ep. st. cp.

S. 55 Z. 21 l. Theod. st. Teod. Z. 22 ist zu ergänzen: Cod. Just. lib. I, tit. V. cp. 18—21, bes. cp. 20.

S. 56 Z. 1 l. *Μοντανοῦ* st. *Μοντάνου*.

S. 59 zu A. 1 u. zu S. 73 Z. 25: Vielmehr ist diese masc. Form durch die vorangegangenen Masculina *αἱρετιστής* etc. bedingt.

S. 64 Z. 9 l. sie st. er.

S. 67 Z. 20 l. Montan st. Montan,.

S. 75 Z. 5. 6 l. ep. st. cp.

S. 82, 93, 99, 105, 108. l. a, b, c, d, e, st. A, B, C, D, E.

S. 84 Z. 4 v. u. l. 640. Dies st. 640: „Dies.

S. 85 Z. 21 l. erwarte st. warte.

S. 94 Z. 25 l. Durch eine gewisse Haltung st. in gewisser Form.

S. 108 Z. 9 l. Bussdisciplin st. Busdisciplin.

S. 122 Z. 2 v. u. l. ad st. at.

S. 146 Z. 10 v. u. l. 193 st. 192.

S. 165 zu Z. 15. Ebenso folgen in dem gegen die Montanisten gerichteten Erlass cod. Just. I, 5, 20 die mont. *κοινωνοί* den Patriarchen vor den Bischöfen.

S. 176 Z. 17 l. fürte st. fürten.

Kommata sind u. a. zu ergänzen S. 12 Z. 13, 13 Z. 9, 51 Z. 14, 19, 82 Z. 9 v. u., 98 Z. 6, 102 Z. 17, 171 Z. 18.

Im gleichen Verlage ist ferner erschienen:

Gesetz und Propheten.

Ein Beitrag zur alttestamentlichen Kriti

von

Lic. theol. **C. J. Bredenkamp,**

Privatdocent der Theologie in Erlangen.

gr. 8. 1881. (IV u. 204 S.) ℳ 3. —.

SYSTEM

der

christlichen Gewissheit

von

Dr. Fr. H. R. Frank,

ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

I. Hälfte. 1870. ℳ 5. 20., II. Hälfte 2. Aufl. 1881. ℳ. 8.

Handbuch der Kirchengeschichte

von

Dr. Heinrich Schmid,

ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

In zwei Theilen.

I. Theil. 1880. ℳ 5. —, II. Theil 1881. ℳ 5. —

Forschungen

zur

Geschichte des neutestamentlichen Kanons

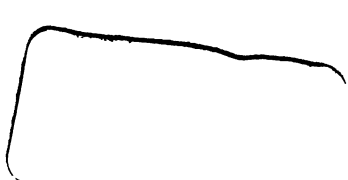
und

der altkirchlichen Literatur

von

Th. Zahn.

I. Theil: Tatian's Diatessaron.

gr. 8. 1881. (VI u. 386 S.) ℳ 9. —

Druck von E. Th. Jacob in Erlangen.